

EL LENGUAJE, COMO ARGUMENTO, EN LA APOLOGÉTICA DE RAMON LLULL

1.

PRELIMINARES

En el "portal" —llamarle "pórtico" sería exagerar la valía de mi artículo —quiero declarar mi objetivo: me propongo simplemente relatar una de las varias aventuras emprendidas y no siempre terminadas por el más viajero de los teólogos cristianos. Narrar los episodios de su intento, en parte fructuoso, pero, a fin de cuentas, frustrado, de jalonar una Apologética en la que el Lenguaje, en vez de actuar como mero instrumento expositivo y persuasivo, fuese en sí mismo un argumento.

Mi artículo será más parecido a un sencillo reportaje que a un solemne editorial. Seguramente su tono y su horizonte serán muy otros cuando lo inserte en la obra sobre las fuentes, el valor y las perspectivas de la Apologética semiótica luliana que están componiendo conmigo dos prestigiosos colegas. Hoy por hoy prefiero ceñirme a extraer de textos del propio Llull el relato de esa singladura apologética.

Aun así, no puedo prescindir de darle un marco cultural, ni de situar mi artículo en el sistema luliano, ni de reseñar lo cosechado por mis predecesores.

En lo que atañe al encuadre cultural conviene tener en cuenta los factores y circunstancias que despertaron y avivaron en Llull el aprecio y cultivo de los idiomas. Nació y se crió en la recién conquistada Mallorca a la que Trias Mercant denomina "La Mallorca de les tres religions".¹ A cada religión correspondía un idioma: hablaban catalán y latín litúrgico los cristianos; dialectos árabes, los mahometanos; y hebreo, los ju-

¹ Sebastià Trias Mercant, *Història del pensament a Mallorca. Dels orígens al segle XIX* (Palma: Moll, 1985).

díos. Aprendió en la corte de Jaime I el provenzal,² al que llamó "lengua de pecado" por haber compuesto en ella alguna de sus trovas eróticas y quizá también por ser la de las obras y ritos albigenses. Conoció, quizá más a fondo de lo que se cree, el castellano y ocasional y rudimentariamente otros lenguajes europeos. En la propia corte y en sus viajes tuvo ocasión de advertir que la diferencia idiomática no era ajena al cisma.

Todo ello patentizaba que la "regio" del clásico axioma: "cuius regio, eius religio" debía reemplazarse, en la época de Ramon Llull, por "lingua": "cuius lingua, eius religio". Y por lo tanto que cualquier intento misional estaba condenado al fracaso si el misionero no se había familiarizado con el idioma del país y con la mentalidad cultural que bajo el idioma palpitaba. Llull lo tuvo muy claro. De ahí que se aplicase a aprender el árabe y perfeccionar el latín³ y que propugnase incansablemente la formación de misioneros capaces de predicar en el lenguaje y de argumentar conforme a la peculiar mentalidad del auditorio, sarraceno, judío o cismático.⁴

Contribuyó sin duda a centrar su atención en las posibilidades y los problemas lingüísticos el propósito de enriquecer y formalizar su idioma nativo, para adecuarlo a la investigación científica, a la discusión filosófica y al debate teológico. No había tiempo que perder: Castilla (Berceo, Alfonso el Sabio, la Escuela de Toledo) había tomado la delantera.⁵

El ideal misionero fue el común denominador de cuanto escribió y emprendió, a partir de su "conversión". En sus obras no hay que buscar innovaciones doctrinales, completamente impropias de un misionero. Abundan, en cambio, las innovaciones didácticas que apuntan a la transmisión del mensaje. Aunque todas conciernan al lenguaje —como era de prever, dado que el mensaje suelen transmitirlo la predicación o el debate y dada la preocupación de Llull por los problemas que entraña la comunicación oral—, forman dos grupos claramente diferenciados, según que en la "innovación" predomine el ejemplarismo o la dialéctica.

Las innovaciones ejemplaristas abarcan dos subgrupos, el poético cuyos argumentos intentan patentizar que los seres creados vienen a ser estrofas del poema que ensalza al Creador; y el científico que da una interpretación providencialista a los datos, e incluso a los enigmas, escurridados en las diversas ramas del saber. Las innovaciones dialécticas —esto es, la combinatoria que el Doctor Arcángelico atribuye a inspira-

² A. M. Badia i Margarit i Francesc de B. Moll, "La llengua de Ramon Llull", *OE II* (1960), pp. 1299-1358.

³ Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramon Llull* (Madrid: Castalia, 1977), Cap. III "Orígenes del pensamiento luliano", 2 "Los conocimientos lingüísticos".

⁴ Para una más amplia visión cultural de la época en la que actuó Llull, consúltense las documentadas y perspicaces obras de Sebastián Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam* (Palma, 1981), y *Ramon Llull en la historia del ecumenismo* (Barcelona: Herder, 1986).

⁵ A. Badia Margarit y F. de B. Moll, art. cit., p. 1303.

ción divina— comprenden, en vez de dos grupos, dos grados: el simplemente lógico y el algebraico.

La innovación semiótica pertenece al grado lógico de la metodología y se diferencia de los restantes procedimientos, así dialécticos como ejemplaristas, porque el lenguaje es, en él, un intermitente *manantial* de argumentos, mientras que, en los demás, es un *vehículo* de la argumentación.

Situado ya el tema de mi artículo en el área cultural que rodeaba a Llull y en el lugar que le corresponde dentro del sistema luliano, veamos qué puesto hay que asignarle en el conjunto de investigaciones relativas al asunto.

Su iniciador fue Tomás Carreras Artau (no “los hermanos Carreras Artau”, sino sólo Tomás en este caso). A Llull se debe —afirma— “un primer esbozo de gramática lógica, toda ella *a priori*”.⁶ “Llull hace una crítica a fondo del valor significativo de la palabra.” “Además de la exposición ‘historial’, que es la literal, Llull admite otras tres exposiciones encaminadas a revelar el sentido espiritual de las palabras.”⁷

Cierra el ciclo de estas investigaciones Sebastián Trías Mercant, que acoge, sintetiza y enriquece las de Vidal,⁸ Llinares,⁹ Platzeck,¹⁰ Pring-Mill¹¹ y sobre todo Gayà.¹² Bastará, pues, situar el tema de mi artículo en la visión global elaborada por Trías Mercant.

En *Filosofía y Sociedad* subrayó que Llull atribuye dos funciones a la palabra: la de *expresar* el pensamiento —cuya causa es objetiva (la “cosa”)— y la de *comunicarlo* al oyente.¹³

Su *Apologética* se vale de ambas funciones: la *expresiva* que da consistencia al pensamiento y ayuda a sistematizarlo y a elaborar argumentos y la *comunicativa* que los acomoda a las circunstancias culturales e incluso personales de quienes los escuchan y aquilatan.

Para facilitar y dinamizar la tarea *expresiva* Llull acogió vocablos insólitos; usó y abusó de la polisemia y de la alegoría y la anagogía; y fa-

⁶ T. & J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I (Madrid, 1939), p. 471.

⁷ Obra citada, pp. 570-1.

⁸ Josep Vidal, *Aproximació a una lectura semiótica de Ramon Llull*, citada por Sebastián Trías Mercant, *Pensamiento y lenguaje en Ramón Llull* (Barcelona, 2.ª ed. en prensa), cap. IV “El Lenguaje como revelación”.

⁹ Armand Llinarès, “Théorie et pratique de l’allégorie dans le «Libre de contemplació»”, *EL* 15 (1971), pp. 5-34.

¹⁰ Erhard-Wolfram Platzeck, “Raimund Lulls Auffassung von der Logik (Was ist an Lulls Logik formale Logik?)”, *EL* 2 (1958), pp. 5-36, 273-296.

¹¹ Robert D. R. Pring-Mill, *Some Lullian Contributions to the Catalan Technical Lexicon, with special reference to the terminological structure of Ramon Lull's World Picture* (Cambridge, 1956).

¹² J. Gayà, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979), caps. 1, 6 y conclusión.

¹³ Sebastián Trías Mercant, *Filosofía y sociedad* (Palma de Mallorca: Instituto de Estudios Baleáricos, 1973), pp. 153 y 158.

bricó y puso en marcha los artefactos de la *combinatoria*, precursores de las modernas "ordenadoras". Para la finalidad *comunicativa* (más propia del Lenguaje que del Habla) recurrió unas veces al lenguaje popular y otras a un idioma formalizado y procuró que se iniciase la implantación de un idioma universal y que entretanto se fundasen seminarios donde los futuros misioneros aprendieran el idioma y se familiarizaran con las costumbres y cultura del país que evangelizarían.¹⁴

¿Dónde se sitúa, dentro de la que pudiéramos llamar "topología" establecida por Trias Mercant, la Apologética semiótica luliana, tema de mi artículo? Aunque esa Apologética aspira a la proyección comunicativa, nace, arraiga y se desarrolla en la función expresiva, puesto que emplea el habla en calidad no sólo de instrumento persuasivo, sino de argumentación demostrativa. No introduce novedad alguna en la función comunicativa.

Llull no concedió demasiada importancia a esta innovación. Fue en la trayectoria existencial e ideológica de su autor una interferencia *parcial* y *transitoria*. *Parcial* porque la única obra que desarrolla la Apologética del lenguaje —el *De ascensu et descensu intellectus*— no empleó exclusivamente los argumentos semióticos, y en contadas ocasiones les concedió el primer puesto. *Transitoria* puesto que ni antes ni después de dicha obra, sino sólo en ella, el pensamiento cede la palabra al Habla —"innuit affatui"— para que ésta valga como argumento. Incluso el término "Affatus" se inserta rarísimas veces en las obras y opúsculos ulteriores.

2.

PRELUDIOS AL DESCUBRIMIENTO DE "LO SISÈ SENY"

Un rasgo muy característico de nuestro autor, en su faceta de "trobador de llibres" (trobador de libros) cual se autodefine en su *Cant de Ramon*,¹⁵ es su predilección por el "ensayo". Llull fue un ensayista, en el sentido moderno de la palabra.

Ensayó su *Arte*, abreviándolo, amplificándolo, modificándolo sin cesar. Ensayó sus *Dignidades*, aumentando o disminuyendo su número, sus *Enciclopedias*, sus *debates* entre sabios portavoces de distintas religiones, sus *apólogos* que llegan a alcanzar el rango de *novelas* didácticas, sus proyectos de reconquista de Tierra Santa, sus *requisitorias* a papas y reyes y hasta sus listas de *proverbios*.

¹⁴ Sebastià Trias Mercant, *Història del pensament a Mallorca. Dels orígens al segle XIX* (Palma: Moll, 1985), cap. II "Ramon Llull, filosofia i llenguatge".

¹⁵ Véase el texto, comentado con rigor científico, en Josep Romeu i Figueras, "Interpretació del *Cant de Ramon de Llull*", *Serta Philologica F. Lázaro Carreter* (Madrid: Cátedra, 1983), pp. 449-463.

Todas sus obras —y posiblemente casi todas sus actuaciones apostólicas— tienen su raíz en el *Llibre de contemplació* y pertenecen a una serie. Se someten a estas dos reglas las obras del ciclo en que se inserta la Apologética del Lenguaje.

En el *Llibre de contemplació* (1275) hallamos, junto a preludios e incluso superaciones de lo que traerá el opúsculo *De lo sisè seny lo qual apellam affatus* (1294) —que abre el ciclo de la Apologética del Lenguaje— dos sustantivas discrepancias.

Anticipa lo que el citado opúsculo dirá sobre la fisiología del Habla: “La palabra se forma en el aire por el movimiento de la lengua y de los labios de la boca; y es oída en los oídos y de ellos llega al entendimiento y al corazón”.¹⁶

Admite dos formas analógicas del Habla humana: la de los animales irracionales y la de los ángeles. “El Señor —dice— ha concedido a cada animal un lenguaje, peculiar de la especie a que pertenece; y merced a esos lenguajes cada animal entiende a su pareja; y les ha dado voz con la que gocen y se diviertan cantando.”¹⁷ Con todo, el lenguaje de los irracionales nunca es articulado y jamás sobrepasa el nivel de lo sensible e imaginativo.¹⁸ El habla angélica no emite ni transmite voces, sino conceptos, voliciones y afectos espirituales: “los consejos que los ángeles y los demonios dan a los hombres se engendran y se escuchan en el alma”.¹⁹

Merced al Habla conocemos lo presente, evocamos lo pretérito y preveemos lo porvenir.²⁰

Afirma que el Habla es un don de Dios,²¹ pero reconoce que el aprendizaje de un idioma requiere un prolongado esfuerzo.²² Dios nos ha concedido ese don para que expresemos y propugnemos verdades (cotidianas, científicas, sobrenaturales) y también para que, en determinados casos o circunstancias, guardemos silencio, callemos.²³

¹⁶ “La paraula s’engendra e es forma en l’aer per lo moviment de la llengua e dels llavis de la boca, e puixes és oïda en les orelles, e de les orelles ve l’enteniment en lo cor.” Cap. CXXV, 22 (OE II, 376).

¹⁷ “Benaurat Senyor, Vós havets donats a cascú dels animals llenguatges segons l’espècie de què és, per los quals llenguatges cascú entén son par, e cascú havets donada veu on cantant s’assolaga e es desperta.” Cap. LXXVIII, 11 (OE II, 265).

¹⁸ “Enaixí com l’oïment de les sensualitats està en les orelles, enaixí l’oïment que l’ànima entén està en l’enteniment de l’home.” Cap. CXXV, 8 (OE II, 375).

¹⁹ “Els consells que els àngels e els demonis consellen als hòmens s’engenen e s’oen en l’ànima.” Cap. CXXV, 22 (OE II, 376).

²⁰ Cap. CXXV, 17 (OE II, 375).

²¹ “Vos havets donat a l’home paraula.” Cap. CCX, 16 (OE II, 619).

²² “Lo vostre servidor e el vostre sotsmès s’esforça aïtant com pot com pusca entendre lo llenguatge aràbic, per tal que pusca entendre lo significat de les paraules e per tal que... pusca significar veritat a aquells qui són en llenguatge aràbic.” Cap. CXXV, 20 (OE II, 376).

²³ “Que sia obedient a la mia consciència, per tal que sia serf e catiu e sotsmès de veritat, parlant e recontant veritat e callant les falsies e les mentides.” Cap. CCX, 12 (OE II, 619).

Ninguno de los textos citados contradice los asertos de *Lo sisè seny, lo qual apellam affatus*. Al contrario, los preludian.

Pero hay que tomar nota de dos importantes discrepancias que tal vez sería más exacto calificar de omisiones. La primera es que el *Llibre de contemplació* no admite más sentidos que los cinco tradicionales; ni siquiera plantea la posibilidad de agregarles el *affatus*.

La segunda, aunque menos aparente, no es menos importante. Consiste en sostener que la Palabra tiene por única misión servir al pensamiento: ser su sierva, su "ancilla", al modo que la Filosofía era considerada por muchos escolásticos "ancilla Theologiae", sierva de la Teología: "Puesto que la palabra la creasteis, Señor, en el hombre para que revele y signifique lo que éste entiende, por eso la palabra es sierva sometida al entendimiento". "Puesto que el entendimiento está más unido al alma que la palabra, ésta no puede significar ni demostrar tanta verdad como el entendimiento." "El entendimiento capta más cosas a las que la palabra no puede dar nombre."²⁴

Cierto: la palabra da expresión a lo que yo pienso. Pero, además de ser "expresión" —y en tal sentido "sierva"— de mi entendimiento, es depósito de lo que pensé en otras ocasiones, de lo que piensan mis coetáneos y de lo que pensaron mis antepasados.

Y precisamente por ser "depósito"²⁵ constituye un manantial de pensamientos. De ahí que *Lo sisè seny*, distanciándose del *Llibre de contemplació*, asigne al Lenguaje no sólo la manifestación de vivencias y pensamientos personales, sino la función de transmitir y hasta de crear cultura.

¿Son una simple acomodación del *Llibre de contemplació* o se distancian ya del mismo los textos, concernientes a nuestro asunto, de las novelas didácticas *Blanquerna* y *Fèlix*?

Para responder a esta pregunta es indispensable aclarar en qué fechas las redactó Llull. Pienso haberlo conseguido en mi monografía *La data de composició de Blanquerna*.²⁶ La primera redacción de *Blanquerna* se efectuó dos años antes, por lo menos, del pontificado de Celestino V. Pero la obra fue modificada y completada por su autor, a poco del fallecimiento (1294) del papa del "gran rifiuto". Mi monografía demuestra además que Llull elaboró el *Fèlix de les meravelles* antes o poco después de la

²⁴ "Com paraula, Sènher, sia creada en home per revelar e significar enteniment, per açò és paraula serva e sotsmesa a enteniment"... "Aitant com enteniment és pus aperellat a demostrar veritat que paraula"... "Paraula defall a expondre tot çò que enteniment entén... Enteniment entén en los significats més coses e altres coses que paraula no pot nomenar." Cap. CLV, 3, 4 i 15 (*OE* II, 446 i 447).

²⁵ La función "atesoradora" del Lenguaje está magistralmente expuesta y aplicada en Francisco Marsà, *Cap a una etnolinguística catalana* (Barcelona: Real Academia de Buenas Letras, 1987).

²⁶ Joan Tusquets, "La data de composició del «Blanquerna»", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras*, 36 (Barcelona, 1975-6), 115-125.

primera redacción del *Blanquerna*; e introdujo en él una importante rectificación antes de que Honorio IV condenase (1286) la secta de los “Apostólicos”.

En los capítulos 25-28, que pertenecen a la primera redacción de *Blanquerna*, la abadesa Natana ajustando todas sus “innovaciones” a las enseñanzas de Llull, de quien había sido ferviente enamorada, procuró, ante todo, que sus súbditas “ordenasen los cinco sentidos corporales”. No aludió jamás a un sexto sentido. La “ordenación” del Habla, así como otras “buenas costumbres”, resultaría de la del sentido del oído. He observado que se ocupa mucho menos que el *Llibre de contemplació*, de la fisiología y psicología del Habla.

Blanquerna, pues, está de acuerdo con el *Llibre de contemplació* en lo que concierne al número de los sentidos corporales y a las funciones del oído. No lo está, empero, en lo que atañe a la primacía absoluta del pensamiento sobre el lenguaje. *Blanquerna*, ascendido al solio pontificio, propone al consistorio dar los primeros pasos para que un idioma universal, el latín, suplante y reemplace los idiomas particulares; y no duda de que ello contribuiría decisivamente a eliminar y evitar los errores religiosos, las arbitrariedades jurídicas y hasta las desviaciones científicas (capítulos 86 y 94).

Eso equivale a conceder al Lenguaje la primacía, lógica y epistemológica, aunque no psicológica, sobre el Entendimiento, posición del todo opuesta a la adoptada, según vimos, en el *Llibre de contemplació*. Y muy propicia, si bien se mira, a valerse del Lenguaje como argumento, no sólo como instrumento, apologético.

El *Fèlix de les meravelles*, a pesar de que tiene un concepto preciso y exacto de la finalidad, fisiología y psicología del Habla, no barranta, que ésta constituya un sexto sentido: la integra en las funciones del oído. “Quiere Dios que el hombre halle placer en usar de la palabra para entenderle, amarle y alabarle... El juglar dijo que la Palabra ha de dar conocimiento —a aquellos a quienes hablamos— de lo que el alma piensa, entiendo, ama u odia...”²⁷ “Los ángeles hablan sin boca, ni lengua, ni movimiento del aire.”²⁸

Nada puede extraerse, respecto al lenguaje de los irracionales, del *Llibre de les bèsties*, inserto en el *Fèlix*. Se trata de una fábula, pródiga en alusiones políticas, sin trasfondo filosófico ni finalidad apologética.

En cambio no debemos prescindir, para “situar” el lenguaje humano,

²⁷ “Per tal que per ausir venga plaer a l'ànima membrant, entenent e amant... E Déu vol que los hòmens atroben plaer en ausir paraules de laor que sien dites de Déu.” “Lo joglar respòs e dix que paraula és per ço que dó coneixença a aquells a qui hom parla de ço que l'ànima membra, entén e ama e desama.” Cap. LVII (ENC III, 69, 70).

²⁸ “E un àngel parla... sens boca e llengua e moviment d'aer.” Cap. XVI (ENC I, 148).

de lo que Fèlix opina acerca del lenguaje angélico. "Leemos —dice— en el Evangelio de San Juan que en el comienzo era la Palabra, la cual es la Persona del Hijo de Dios... Así como Dios Padre engendra la Palabra, que es el Hijo, entendiéndose a Sí mismo, así el ángel, amando y entendiéndose a Dios y a sí mismo, habla con Dios, le alaba, y habla con otros ángeles." Incluso en el hombre, el entendimiento habla incorporalmente, a veces y a solas, consigo mismo o con la memoria y la voluntad; y de modo semejante hablan al hombre el ángel o el demonio.²⁹

3.

EL "DESCUBRIMIENTO" DEL SEXTO SENTIDO

Suele afirmarse que el opúsculo *Lo sisè seny lo qual apellam affatus*, carece de preludios, estalló súbitamente en la trayectoria intelectual del Arcangélico. Se aduce como prueba que la *Taula General* terminada el 13 de enero de 1294, o sea, tres meses antes de la terminación de *Lo sisè seny* (17 de abril del mismo año), sigue dando por cierto que los instrumentos del entendimiento humano son los cinco sentidos corporales.³⁰

No comparto esa opinión. Basta recordar los datos del precedente capítulo. El *Llibre de contemplació* concedió a cada especie animal un lenguaje privativo, lo que implica situar el Habla en la zona de lo sensitivo e imaginativo, pues a más no alcanzan los irracionales³¹ y declaró que la palabra es dicción "sentida" y el entendimiento "cosa racional",³² y que "el entendimiento está más cerca del alma que lo está la palabra".³³

Al cabo de un par de décadas, *Lo sisè seny* descubrió lo que casi adivinaba el *Llibre de contemplació*. "Su estudio —dice Perarnau, en su introducción a la edición crítica del texto catalán— me ha llevado a la conclusión de que está destinado a probar que la expresión verbal es un sentido homologable a los cinco ya conocidos y reconocidos".³⁴

Lo sisè seny consta de cuatro "distinciones". En la primera Llull recapituló lo que había publicado sobre la finalidad y estructura del sensorio general y de los cinco sentidos que en él arraigan y a él aportan sus respectivas sensaciones para que las coordine y las objective, esto es, las atribuya al objeto del que proceden.

²⁹ "E per ço, lo batlle hac coneixença de la manera segons la qual lo bon esperit e lo maligne esperit parlaven ab sa ànima." Cap. XVI (ENC I, 150).

³⁰ *Taula general*, ORL XVI, 472.

³¹ Véase nota 17.

³² *Llibre de contemplació*, cap. CLV, 1 (OE II, 447).

³³ Véase nota 24.

³⁴ Josep Perarnau i Espelt, "Lo sisè seny, lo qual apellam Affatus, de Ramon Llull". ATCA 2 (1983), p. 52.

La segunda “distinción” se ocupa ya del *affatus*. Lo enaltece con dos series de argumentos. La primera serie demuestra que el Lenguaje completa la tarea realizada por los cinco sentidos y por las tres potencias racionales, manifestando las vivencias conscientes (lo que viene de dentro: “dedins”). La segunda serie prueba que, sin la colaboración del *Affatus* no subsistirían ni la comunicación de tipo sensitivo e imaginativo, la única que se da en los irracionales, ni la civilización y cultura, propias de la especie humana.

Tanto los argumentos de la primera serie como los de la segunda se desmoronarían si careciéramos de la *voz* —o de sus sucedáneos— y ésta no existiría si no la produjese un *órgano* corporal. Y puesto que hemos llamado *sentidos* a las potencias que ejercen, mediante un órgano corporal, la función de enlazar lo físico con lo psíquico, es lógico que ahora sostengamos que el Habla, que enlaza, mediante un órgano, lo psíquico con lo físico, constituye también un *sentido*.

En la tercera “distinción” Llull apura lo dicho en la anterior. Prueba, sucesivamente, que no podemos incluir el Habla en ninguno de los sentidos tradicionales ni, desde luego, en ninguna de las potencias racionales, y concluye, por exclusión, que el Habla es un nuevo sentido, “lo sisè seny”.

La última “distinción” ocupa sólo 34 de las 490 líneas de la edición crítica. Parece escrita a vuela pluma. Define el *Affatus*, llamándole “potencia” y no “sentido”, como si se olvidase del título y razón del opúsculo y de lo demostrado en las anteriores distinciones.

Luego, en apenas seis líneas, esquematiza la estructura dinámica del *Affatus*, reuniendo algunos de los elementos —no todos— señalados a lo largo del opúsculo.

Por fin, en diez líneas, dirige un severo reproche a los antiguos científicos (“buscadores de verdades en las cosas de la Naturaleza”), cuya negligencia ha ocasionado “que durante tanto tiempo se ignorase” el más noble de los sentidos, el único que roza lo divino, puesto que a Dios no podemos verle, pero sí nombrarle, merced al *Affatus*.

He procurado describir objetivamente *Lo sisè seny* para preguntarme con frialdad, sin concesiones, qué papel juega en la elaboración de la Apologética semiótica. Por razones que expondré a renglón seguido, opino que Llull ni siquiera sospechó entonces la posibilidad de la misma, pese a lo cual su “descubrimiento” del sexto sentido posibilitó que, al cabo de más de una década, intentase desarrollarla y sistematizarla.

Dos razones abonan mi parecer. En *Lo sisè seny* acabamos de leer —y ésta es la primera— que Llull se duele de que el más noble de los sentidos no haya ocupado el puesto que junto a ellos merecía; y culpa a los “antiguos investigadores de las ciencias naturales”, no a los antiguos filósofos. En cambio, cuando exponga en el *De ascensu et descensu intellectus* la apologética semiótica, reprenderá a los filósofos antiguos e incluso a

los modernos. Les echará en rostro que “por prescindir del *Affatus* nos han impedido alcanzar un mejor conocimiento de lo pretérito, de lo venidero y de Dios glorioso”.³⁵ O sea que les acusará de haber cerrado el paso a la Apologética semiótica.

Mi segundo argumento se apoya también en el propio opúsculo. Concretamente, en un grave fallo, en una deplorable incoherencia: describe suficientemente la estructura y proceso del *Affatus* instintivo; pero prescinde de describir la estructura y proceso del *Affatus* racional, peculiar y privativo de nuestra especie. Y paradójicamente —he ahí la incoherencia— al exponer las funciones del sexto sentido, se refiere, casi exclusivamente, a las de índole cultural vinculadas al *Affatus* racional.

No escapa tamaña incoherencia a la sagacidad de Perarnau. Leemos en la mencionada introducción a la edición crítica de *Lo sisè seny*: “La comunicación entre individuos de algunas especies animales está ciertamente presente en el opúsculo... Sin embargo, los elementos a los que concede mayor realce pueden reducirse a cuatro: *primero*, la locución tiene por objeto intercomunicar entre individuos, los conceptos interiores de cada uno; ³⁶ *segundo*, en la intercomunicación radica la convivencia humana, como tal: por *effatus* los hombres se aman más entre ellos mismos y se entienden; ³⁷ *tercero*, en esta intercomunicación se fundamenta toda cultura humana, como realidad colectiva...; ³⁸ y *cuarto*, en la locución reposa la comunicación, sobre todo colectiva, con Dios.³⁹ Y concluye: “Por consiguiente, la demostración, aunque dirigida a probar la existencia del sexto sentido —*Affatus*— tanto en el reino animal como en la especie humana, basa sus pruebas principalmente en la relación del Habla con los hechos culturales de las comunidades humanas, sin plantearse el problema de si la comunicación intersubjetiva se da en todas las especies del reino animal, antes bien dando por supuesto que sí, y más aún, que se realiza mediante la voz”.⁴⁰

El proceso del *Habla instintiva* consta de cinco episodios: 1) surge, en el límpido cristal de la conciencia psíquica, una *vivencia* —por ejemplo, el hambre; o un aleteo del polluelo— que conlleva una fuerte carga emisora;⁴¹ 2) el *sensorio común* acoge esta vivencia e inicia instintiva-

³⁵ “Affatui est facta magna iniuria per philosophos antiquos, etiam per modernos, qui ipsum non posuerunt esse sensum... (et sic) non haberemus notitiam de praeteritis nec futuris nec de Deo glorioso.” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 36.

³⁶ *Lo sisè seny*: líneas 18, 20 y 458-59, de la edición crítica de Perarnau.

³⁷ Idem: línea 229.

³⁸ Idem: líneas 318-352.

³⁹ Idem: líneas 227 y 478-487.

⁴⁰ Idem, p. 52.

⁴¹ “Aquest concebiment de dins la substància és manifestat de fora per veu.” Idem. líneas 16-17.

mente su versión acústica; ⁴² 3) el *órgano* —pulmón, garganta, lengua, paladar, dientes, labios— se apresta instintivamente a elaborar el símil acústico; 4) el *instrumento* del *órgano* es la espiración cuyo choque con la lengua, el paladar, etc., engendra la voz; ⁴³ y 5) el propio aire, en calidad de *intermediario* traslada la voz instintiva, inarticulada, al oído propio o ajeno.

Entonces comienza un segundo proceso comunicativo en dirección o sucesión inversa: del símil captado por el oído al sensorio común, y de éste a la vivencia psíquica propia (oírse) o ajena (oír).⁴⁴

El esquema del *Habla racional*, que Llull en *Lo sisè seny* no distingue del anterior, puede reducirse también a cinco tramos; pero, en todos ellos, el protagonista no es ya el instinto, sino el entendimiento que penetra en los recovecos de los sentidos particulares y del sensorio común, auxiliado por la memoria y dinamizado por la voluntad.⁴⁵

Recorramos esos episodios: 1) aparece otra vez, en la diafanidad de la conciencia, una *vivencia* intelectual a la que la voluntad o el instinto —o ambas energías— dotan de carga emisora; 2) el entendimiento, auxiliado por la memoria, busca y halla en el *sensorio común* el signo oral —la palabra— de dicha vivencia; ⁴⁶ 3) el *órgano* (garganta, lengua, paladar, dientes, labios) se apresta a vocalizar el signo oral; 4) el *instrumento* del *órgano*, eso es, sus movimientos coordinados, percute la bocanada de aire emitida por los pulmones y produce la palabra articulada; 5) el propio aire, en cuyo seno reside potencialmente la gama de sonidos articulables, transmite la locución, en calidad de *intermediario*, al oído propio o ajeno. Y el proceso comunicativo se completa recorriendo, a la inversa, las etapas: de la palabra captada por el oído a su objetivación; y de ésta, a la comprensión intelectual.⁴⁷

El cotejo de estos esquemas plantea un problema cuya solución desbrozará el camino. Conviene averiguar la causa de que en el esquema

⁴² "Affatus és part substancial del seny comú." *Idem*, línea 360.

⁴³ "L'orgue de l'Affatus és la llengua e lo seu instrument és lo movement que comença en lo pulmó on se pren la concepció, que subsecivament ve en la llengua... e forma's en la veu on és feta la manifestació de la concepció de dins." *Idem*, líneas 459-463.

⁴⁴ "Auditus no especifica lo son en veu, mas recep aquella veu (ja) especificada per ço que rebí la manifestació defores e que la doni a la concepció de dins." *Idem*, líneas 387-9. "La imaginativa, qui és estesa per l'àer e per les orelles, rep... en la imaginació especial (= humana, la que oye) la semblança... qui és com la vestígia del peu en la cendra." *Arbre de ciència*, OE I, 610-611.

⁴⁵ "Sentir e imaginar... són formes, de les quals l'enteniment produëix son entendre." *Arbre de ciència*, OE I, 623. "Sàpies, fill, que l'ànima ab la imaginació pren e ajusta en comú, tot ço que li ofereixen los cinc senys corporals... e ho ofereix, en la fantasia, a l'enteniment, e puixes l'enteniment puja més a ensús a entendre." *Doctrina pueril*, ed. G. Schib, ENC 204.

⁴⁶ "Convé que lo seny comú, que pren virtut de los particulars de la memòria, la prenga d'ella per raó de la locució." *Lo sisè seny*, ed. cit., líneas 270-2.

⁴⁷ "L'Affatus vesteix la veu de la semblança de la concepció, *ibid.*, líneas 473-4.

instintivo no intervenga la memoria, y en el esquema *racional*, por el contrario, sea imprescindible recabar su concurso. Ello se debe al diverso origen de la voz inarticulada y de la palabra. La voz inarticulada (lamento, rugido, trino... etc.), producto del esquema irracional, resulta naturalmente de la compenetración de la zona instintiva con el órgano fonético; en cambio, la palabra "signo" de las vivencias psíquicas y especialmente del pensamiento, es un invento del linaje humano. De ahí que el entendimiento sólo prescinda de recurrir a la memoria para "buscar" la palabra adecuada, cuando se ha habituado a asociarla al pensamiento que pretende manifestar. Y que el genio literario, se distinga por su capacidad de romper el hábito y soltar una palabra imprevisible.

Ningún argumento semiótico puede fluir de la voz inarticulada. Sólo es posible formularlos partiendo de la palabra, o sea, del *Habla racional* cuyo esquema, según acabamos de ver, difiere notablemente del que refleja la producción del bramido o el trino *instintivos*.

Toda palabra posee un valor epistemológico. Hay que distinguir, no obstante, el valor de la *palabra coloquial* del de la *palabra cultural*. La primera, más ingenua que la segunda, expresa —mejor dicho, significa oralmente— mis vivencias conscientes y mis pensamientos. La segunda condensa experiencias y hallazgos de los "hablantes" de hoy y de ayer. Por ejemplo, en la *palabra cultural* "Bondad" palpitan tres correlativos (Bonificador, Bonificar y Bonificable o Bonificado).⁴⁸

El argumento emergido de la *palabra coloquial* será tanto más válido cuanto mayor sea la inmediatez, cuanto menos hayan mediado —entre el fenómeno mental y su expresión oral— el apriorismo, la pasión y otros condicionantes.

En cambio, la validez del argumento latente en la *palabra cultural* es ni más ni menos que la concedida, en cuestiones simples y fundamentales, al tan traído y llevado "testimonio universal", o al "sentido común" balmesiano. Pero confiando en lo que atestiguan unánimemente los lenguajes, en vez de conceder valor universal a la mentalidad acomodaticia de la burguesía escocesa o catalana.

⁴⁸ Habitualmente Llull descubre los correlativos, no en el vocablo, sino reflexionando intelectualmente acerca del concepto Bondad. Respecto a la progresiva aplicación de este método y a la valoración de sus resultados, consúltase el libro —realmente definitivo— de J. Gayà, *La teoría lulliana de los correlativos* (Palma de Mallorca, 1979). Pero ello no quita que en el *De ascensu et descensu intellectus*, Llull aplique al término Bondad la metodología semántica, desdoblándolo en sus correlativos.

4.

PRELUDIOS DE LA APOLOGÉTICA SEMIÓTICA

En el capítulo precedente alcanzamos resultados de signo opuesto.

Fue un resultado positivo demostrar que el opúsculo *Lo sisè seny*, al concebir el Habla como un sentido que manifiesta exteriormente las vicencias íntimas, sentó la base epistemológica para edificar una apologética semiótica. Y lo fue negativo reconocer que Llull no expresa, ni siquiera insinúa, en dicho opúsculo, el propósito de edificarla.

Transcurrirán once años hasta que —en el *De ascensu et descensu intellectus* (1305) intente, por primera y única vez, demostrar semánticamente los preliminares y los dogmas de la Fe cristiana.

El hecho de que *Lo sisè seny*, cuyos asertos cimentan la argumentación semiótica del *De ascensu et descensu*, nada diga acerca de emplearla con finalidad apologética, nos inclinaría a sostener que no existe una trayectoria precursora de este audaz intento.

Pero que *Lo sisè seny* no sea el inicio, ni constituya una etapa del invento de la apologética semiótica no excluye que otras obras, anteriores y ulteriores, la preludien. Y así es en efecto.

Existen varias líneas o pistas preludiadoras de lo que paladinamente se formulará en el *De ascensu et descensu*. La más significativa es, a mi entender, la que utiliza un juego de Lenguaje para aproximarse cada vez más a la prueba semántica de la existencia de Dios.

Confirmando lo que recientemente ha sostenido Wittgenstein acerca de la función lúdica del lenguaje, Llull juega con el término catalán *res* y con su opuesto *no-res*. *Res* significa, en el catalán arcaico de Llull, exactamente lo mismo que *cosa*; y *no res* significa *no cosa*, o sea la *nada*.

Lo mismo la crónica de Jaime I que la de Muntaner para significar, pongo el caso, que la hueste fue muy numerosa, dicen que hubo “gran *res* d’armats”, eso es, “gran *cosa* de soldados”.

Hallamos este juego verbal en el texto catalán (vertido del original árabe antes de 1275) del *Llibre del gentil e dels tres savis*: “El mundo no puede comenzarse por sí mismo, pues *no res* (= no cosa) no puede dar comienzo a *res* (= cosa), puesto que, si se lo daba, alguna cosa (= *res*) sería *no-res* (= nada).⁴⁹

Por las mismas fechas, en el *Llibre de contemplació*, manantial de todo el *opus* luliano, leemos: “Señor, Vos habéis creado las creaturas del

⁴⁹ “El món no pot haver començament de si mateix, car *no res* no pot donar començament a *res*, car, si ho feia, alguna cosa seria *no res*.” OE I, 1075.

no res, ya que antes de que existieran eran *no res*, y del *no res*, en que eran, las hicisteis ser *res*".⁵⁰

Un apólogo del *Fèlix de les meravelles* (1287) alude al texto que acabo de citar. "Cierta rey envió un caballero a la corte de otro rey, para que riñese en duelo con un escudero que le había acusado de traición. De esa corte vino un doncel que dijo al rey que su caballero había combatido y vencido. Esta noticia la dio el doncel al rey para que éste se complaciese de su llegada; pero le mintió. Si el rey pudo alegrarse de lo que *res* (= cosa) no era, cuanto más pudo Dios, cuyo poder es soberano, crear el mundo del *no-res* (= no cosa: nada)."⁵¹

A primera vista este apólogo parece incongruente. No nos convence la comparación de la ingenuidad del rey con la omnipotencia divina. Pero cambiaremos de opinión si consideramos qué se propuso Llull. Quiso desvelar el enorme poderío de la Nada, del *no-res*. Bastó una mentira —que dentro del sistema ético luliano es la nada, el no-ser, el *no-res* de una verdad— para que el rey acogiera favorablemente al recién llegado. Para vencer el poder de resistencia de la Nada propiamente dicha deberá actuar un poder infinito.

La intención de este apólogo se hace patente en el *Ars inventiva* (1289-90). Al tratar de los "puntos trascendentes", eso es, de los temas en que nuestro entendimiento intenta y consigue sobrepasar, o mejor suplir mediante un *rodeo*, su poder cognoscitivo, abordó el de la "quidditas divina", o sea, el del conocimiento de la esencia de Dios.

El *rodeo* consistió en valerse, una vez más, de la antinomia entre la cosa (*res*) y la nada (*no-res*). Y fue tan eficaz que le condujo a insinuar una nueva "designación" (mejor que "definición") de Dios. Prefiero "designación" a "definición" porque Dios no puede ser definido. Sólo las cosas —seres finitos— son definibles y Dios no es *cosa*. Tampoco es definible la Nada, la no cosa, el *no-res*; pero no lo es por defecto, porque *no hay de qué*, mientras que Dios no lo es por exceso, porque hay demasiado *qué* para meterlo en una definición. Dios es, sin embargo, designable, o sea distinguible de todo lo no divino, porque sólo a él se le puede atribuir una peculiar actuación.

⁵⁰ "Senyor, Vós havets creades les creatures de *no-re*, car enans que elles fossen eren *no-re*, e de *no-re* en què eren, Vós fèt-les ésser *re*." Cap. XXX, 7 (OE II, 162). Obsérvese que en este y otros textos Llull catalaniza la declinación latina de *res*, *rei*, etc., inventando un singular catalán (*re* = cosa) y añadiéndole *s* (*res*) para el plural.

⁵¹ "Un rei tramès un cavaller en la terra d'un altre rei, per ço que en sa cort faés una batalla ab un escuder qui era reptat de traïció. D'aquella terra venc un donzell que dix, al rei que havia tramès lo cavaller, que lo cavaller s'era combatut e que havia vençuda la batalla. Aitals novelles dix lo donzell al rei per tal que li plagués son venir, e aquelles paraules no eren veres. On, si lo rei poc haver alegrança de ço que *res* no era, doncs ¡quant més Déus, qui ha sobiran poder, poc crear el món de *no-res*!" ENC I, 69-70.

Nunca insistiremos bastante en que Dios es designable, pero no definible. Ser definible es un defecto, no lo es en cambio ser designable. El hombre, por ejemplo, es definible ("animal racional") porque es finito, "terminat" en léxico luliano, y designable ("el animal que habla").

Dios se *designó*, no se *definió*, a Sí mismo cuando respondió a Moisés: "Yo soy el que soy". Y añadió: "Así dirás a los israelitas: Yo soy me ha enviado a vosotros".⁵² Las mal llamadas "definiciones" teológicas de la Divinidad interpretan o glosan esas palabras divinas. Santo Tomás, apoyándose en la gramática latina, designó a Dios como el "ipsum esse" (el Ser sin afijos ni sufijos). Llull, respaldándose en la antinomia *res* versus *no-res*, insinuó en el *Ars inventiva veritatis* (1289-90), que también se le podría designar a Dios como "el vencedor de la Nada".

He aquí el texto: "El entendimiento, por su limitada naturaleza, no puede alcanzar el Infinito; pero puede, merced a la eficiencia del objeto, saber que el Infinito es, aunque no puede conocerlo. Puede asimismo el entendimiento trascenderse, afirmando que la divina Esencia (y la divina Bondad, etc.) infinita difiere esencialmente de cualquier entidad finita... Es falso, por lo tanto, que Quien dista infinitamente del no-ser no pueda superar lo que dista del no-ser finitamente... Y si la Entidad Divina no pudiese producir seres finitos, incluso de la Nada, no sería Ella infinita porque la Nada la resistiría... Por consiguiente es necesario proclamar, por una parte, que la Esencia de Dios es infinita, y que las restantes entidades son producidas por Él, puesto que ni algo ni la Nada pueden oponerle resistencia".⁵³

Acaso ya en tiempos de Llull, algún ateo alegaba que el término Dios carece de contenido —puesto que Dios es indefinible— y por lo mismo son vacuas las pruebas de su existencia. La nueva definición (Dios es vencedor de la Nada) solventa esa objeción que, reproducida por el positivismo semántico,⁵⁴ ciega hoy a mentes tan lúcidas como la de Severo Ochoa. Decir Dios —responde a Pilar Urbano, en muy reciente entrevista— sería simplemente ponerle nombre al enigma.⁵⁵

⁵² Éxodo; III, 34.

⁵³ "Intellectus, de ratione sui, non potest attingere Infinitum; scit autem, de virtute ipsius obiecti, Infinitum esse, quamvis, de ratione sui, illud non intelligat... Item transcendet intellectus, cum attinget divinam Entitatem (et Bonitatem, etc.) infinitam differre substantia-liter ab unaquaque bonitate finita... Falsum (est) quod Id quod infinite distat a non-esse non posset superare id quod finite distat a non-esse. Et si, etiam de nihilo, non posset Entitas divina esse producere, Ipsa quidem non esset infinita quia ipsum Nihil resisteret Ei... Necessario habet utramque partem concedere: et quod ipsa Dei entitas sit infinita, et quod aliae entitates sunt ab Eo productae, ut nec aliquid nec Nihil Ei resistere possit." *Ars inventiva veritatis*, MOG V, 59-60.

⁵⁴ Véase Joan Tusquets, "Com respon Ramon Llull a l'agnosticisme modern", *EF* (Extraordinari dedicat a la memòria de Fra Basili de Rubí, Barcelona, 1985), 601-621.

⁵⁵ Pilar Urbano, "Entrevista a Severo Ochoa", *Época*, n.º 142 (Madrid, nov. 1987), 46-54.

Esta línea tan prometedora del juego con los vocablos catalanes significativos de la cosa (*res*) y de la nada (*no-res*) llega hasta las inmediaciones de *Lo sisè seny* y reaparece tras su inserción en el *De ascensu et descensu*.

Leemos en el *Novell llibre de ànima racional*: “Ninguna criatura puede ser creada sucesivamente, pues, si lo fuese, no habría creación de *no res* en *res*.⁵⁶ Y en el *Dictat de Ramon* (1299): “Si Dios no es, (las cosas) no valen *res* (= algo, cosa). Su poder (de Dios) puede más que *res* y que *no res*”.⁵⁷

Reservemos, para su lugar adecuado, los textos ulteriores al *De ascensu et descensu*.

5.

FUNDAMENTOS Y DIVISIÓN DE LA APOLOGÉTICA SEMIÓTICA EXPUESTA EN EL DE ASCENSU ET DESCENSU INTELLECTUS

En los capítulos 3 y 4 establecimos que *Lo sisè seny*, lo qual *apetlam affatus* vale para construir una metafísica semiótica y la correspondiente apologética. Y efectivamente Lull lo intentó, al cabo de más de una década, en el *De ascensu et descensu intellectus* (1305).

Los contemporáneos del Doctor iluminado reservaban a la Filosofía el cometido de hallar la Primera Causa, aquella de la que penden las “segundas causas” y sus efectos. En cambio la filosofía crítica, iniciada por Descartes, desarrollada por Kant y vigente para todo postkantiano, inquiere las primeras certidumbres.

Agrúpanse éstas en tres tipos situados respectivamente en el plano lógico, el psicológico y el cultural.

Las certezas lógicas se fundan en la evidencia del principio de identidad —lo que es, es— y de su corolario el principio de contradicción —lo que es no puede, en cuanto es, no ser—.

Las certezas psicológicas, en vez de referirse a un principio, entrañan una evidencia fáctica. No admite duda alguna lo que es vivido y captado en y por la autotransparencia reflexiva de la conciencia humana. Negarlo equivaldría a morir y seguir viviendo. Conculcaría no sólo el principio de contradicción, que se extiende también a esta esfera, sino la incompatibilidad bio-psicológica.

⁵⁶ “Neguna creatura pot ésser creada successivament, car, si era creada successivament... no seria la creació de *no-res* en *res*.” ORL XXI, 203.

⁵⁷ “Si Deus no és... no valen *res*, e per *no res* és tot quant és.” “Aquell ha poder” pus estès qui pot de *res* e de *no res*.” ORL XIX, 266 y 271.

Las certezas culturales provienen del rastro dejado, a través de los tiempos, por las lógicas y psicológicas. La existencia en la toponimia española de denominaciones árabigas constituye una prueba evidente de la invasión mahometana. Ese tipo de certidumbre contribuirá, tanto o más que los otros dos, a la elaboración de la apologética semiótica.⁵⁸

Observemos que en los irracionales no se da ninguna certidumbre, porque su conciencia, aun siendo autotransparente —condición “sine qua non” de la vida consciente— no está impregnada de inteligencia, ni es, por lo tanto autoreflexiva.

Paso a paso, hemos llegado a un punto clave. Entre esa muchedumbre de certezas ¿hay algunas que permitan fundamentar y luego desarrollar una metafísica en la que se recline la demostración de los *preámbulos* de la Fe (“preambula fidei”), eso es, de los asertos en que se apoya la posibilidad de la Revelación? Y en el supuesto de que la respuesta sea afirmativa ¿será posible —recurriendo a otras certidumbres— demostrar los *misterios* revelados?

Como es sabido, Tomás de Aquino responde afirmativamente a la primera pregunta y negativamente a la segunda. La razón humana es capaz de demostrar los *preámbulos* de la Fe —la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc.—; pero, respecto a los *misterios* revelados, sólo alcanza demostrar que no son absurdos y que es razonable creerlos.

Llull, fiel a la tradición agustiniana y anselmiana, respondió siempre afirmativamente a ambas preguntas. Adujo pruebas, a su entender irrecusables, para demostrar no sólo la existencia de Dios —pongo por caso— sino el misterio de la Santísima Trinidad. Y en el *De ascensu et descensu intellectus* agregó a los argumentos de tipo comparativo y a los de índole dialéctica, los semánticos, o sea, según hemos dicho reiteradamente, los que se valen del lenguaje como argumento, no sólo como instrumento expositivo de la argumentación.

La pretensión del Doctor Iluminado es doble: demostrabilidad de los misterios y —¡más difícil todavía!— demostrabilidad semiótica. Esta pretensión condiciona su apologética semiótica y la divide en dos partes: la *filosófica* que demuestra los “preambula fidei” y la *teológica* que aspira a demostrar los misterios. La primera coincide, en líneas generales, con la ascensión del entendimiento y la segunda con su descenso. Y se corroboran: las verdades estrictamente racionales son confirmadas por la teología semiótica, y las reveladas lo son por la filosofía semiótica: “Fe y Razón —leemos en su *Doctrina pueril*— se conciertan... para que, si a alguien

⁵⁸ He expuesto más ampliamente la epistemología del lenguaje en mis obras *Assaigs de Crítica Filosòfica* (Barcelona: La Revista, 1928), y *Crítica de las Religiones* (2.^a ed., Barcelona, 1953).

le falla la Fe, le ayude el entendimiento con razones necesarias, y si le falla el entendimiento, le ayude la Fe".⁵⁹

Dedicaré tres capítulos a la *Apologética filosófica del Lenguaje* y dos a la *Apologética teológica del Lenguaje*, no sin reconocer que ambas se embarullan a menudo en el *De ascensu et descensu intellectus*.

6.

APOLOGÉTICA FILOSÓFICA DEL LENGUAJE —1—

GÉNESIS SEMÁNTICA DE LOS CONCEPTOS

FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA

Repito que en el *De ascensu et descensu* Llull adosó los argumentos semióticos a los de índole analógica o dialéctica. Normalmente, los semióticos van precedidos de locuciones del tenor siguiente: "*Affatus dixit*", "*Intellectus innuit Affatui*" (el entendimiento concedió la palabra al Habla), "*Quia intellectus appetit habere scientiam movet Affatui ut dicat...*" (el entendimiento, deseoso de adquirir ciencia, impulsó al Habla a decir...). No es raro, incluso, que el entendimiento confiese haberse equivocado sosteniendo una explicación opuesta a la previamente expresada por el Habla. Puede ocurrir también, cuando se trate de casos parecidos, que Llull explicité sólo en alguno de ellos el fundamento semiótico, confiando en que el buen sentido del lector lo aplicará a los restantes.

Los textos que utilizaré en los capítulos que dedico a la rama filosófica están vinculados siempre al *Affatus*, mediante alguna de las fórmulas sobredichas. Por no quebrantar esta norma me he visto obligado a prescindir de cuestiones muy interesantes.

En este capítulo me propongo recoger lo que el Habla le dice a Llull (no lo que dice Llull al Habla) acerca de cuatro temas que no puede soslayar ninguna tendencia filosófica, a saber: A. el *ser*; B. los *trascendentes*; C. los *predicamentos*; y D. los *predicables*.

A. El "ser".

El verbo *ser* se emplea de dos maneras: lógica y ontológicamente. Lógicamente ejerce la función de atribuir un predicado a un sujeto. Mientras se limite a esa función copulativa no nos crea ningún problema metafísico, como no nos lo crean los símbolos matemáticos o energéticos.

La discrepancia —y con ella la crítica— surge cuando el filósofo se

⁵⁹ *Doctrina pueril*, ed. G. Schib, ENC 173-4.

pregunta si algunos seres existen fuera de la mente, son cosas (*rei*) reales, o si ninguno de ellos es algo más que su presencia, o su recuerdo, o su previsión, en mi mentalidad.

Llull, para demostrar que existen seres extramentales, formula, junto a argumentos incapaces de resistir la demoledora piqueta kantiana, una prueba semiótica que la contrarresta.

Sobresalen entre aquéllos los que reflejan la experiencia vulgar, no depurada por la crítica filosófica: "La planta es un ser real porque aunque no existiese mentalmente en el alma, sería lo que es";⁶⁰ o el principio de concordancia, uno de los pilares de la Combinatoria: "El entendimiento se sabe superior —en poder y eficiencia— a las potencias sensibles y puesto que éstas van a la cosa objetivamente sabe que él se trasciende mejor y más verdaderamente para comprenderla".⁶¹

A estas razones agrega un argumento semántico que vence al Criticismo, porque se funda en la expresión oral de lo que capta como realidad la inteligencia: "El entendimiento, a fuer de potencia razonadora, reflexionando sobre su modo de entender descubre que capta la naturaleza de la piedra... Y el *Affatus* denomina esta naturaleza"⁶² y predica sus atributos, por ejemplo, el movimiento "natural" con que la fuerza de gravedad impele la piedra hacia el centro.⁶³

Cuando trataremos de la armonía del universo y de la distinción entre sus reinos, concretaré las cualidades que el *Affatus* predica de los seres reales y de los seres mentales, respectivamente.

Ciñéndonos al texto que acabo de citar, observemos que el movimiento natural y su causa —la fuerza de gravedad— no puede el *affatus* predicarlos de la piedra "mental". Debe atribuirlos a la piedra "real".

B. Los trascendentales.

La escolástica medieval asignó un puesto clave a los términos *trascendentales* y a sus correspondientes conceptos y realidades. Su lista varía en los diversos autores y aun en un mismo autor. Cuatro fueron los pre-

⁶⁰ "Quoniam posito quod non esset in anima, hoc quod est, ipsum esset." *De ascensu et descensu*, ROL IX, 74.

⁶¹ "Et quia intellectus cognoscit quod ipse est altior potentia quam potentiae inferiores in potestate et virtute et istae inferiores ad rem transeunt obiectivae, ideo ipse cognoscit quod melius ac veracius debet ad rem intelligendam pertransire. Quia si non, hoc quod esset inferius esset superius in potestate et virtute, quod est impossibile." Ob. cit., ROL IX, 88.

⁶² "Intellectus qui est potentia rationativa, reflectendo se supra suum modum intelligendi cognoscit... quod cognoscit naturam lapidis... et istam naturam cognitam Affatus praedicat." Ob. cit., ROL IX, 33.

⁶³ "In natura lapidis est motus naturalis... Gravitatis lapidem movet et facit ipsum descendere ad centrum." Ob. cit., ROL IX, 35.

feridos por Tomás de Aquino: la Unidad, la Verdad, la Bondad y la Belleza o Nobleza (Unum, Verum, Bonum et Pulchrum vel Nobile).

Tal vez ningún comentarista se ha percatado de que Llull, lejos de prescindir de los trascendentales, los coloca unas veces en el eje y otras en la cúspide de su sistema. Pero su fervor proselitista le impele a identificarlos con las *Dignidades*, atributos divinos aceptados unánimemente por la Teología cristiana, la musulmana y la judía.

En el *De ascensu et descensu* —y en sus obras más significativas— las Dignidades “son nueve: Bondad, Magnitud, Eternidad, Poderío, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria”.⁶⁴ Pero, lo mismo que en el Angélico no siempre son cuatro, en el Arcangélico no siempre son nueve. E incluso, en algunos opúsculos especializados las rebautiza, para acomodarlas a la peculiaridad del tema.⁶⁵

Un simple cotejo muestra que algunos términos de las Dignidades coinciden con los Trascendentales y que los restantes los matizan. Además, así los Trascendentales como las Dignidades se identifican, en los tratados de Llull y de Tomás de Aquino, con Atributos divinos.

Pero hay un argumento más típicamente semántico. Mis lectores, expertos en filosofía escolástica, reconocerán en seguida que las notas peculiares con que Llull distingue las Dignidades son idénticas a las que los escolásticos asignan a los Trascendentales.

Veámoslo. Llull define las Dignidades —y los escolásticos los Trascendentales— valiéndose de una prueba lingüística, sin mezcla alguna de argumentación analógica o dialéctica. *Son términos cuyos superlativos (= su grado máximo) significan exactamente lo mismo.* Se identifican con lo que pudiéramos llamar el superlativo de “ser”, el “ipsum Esse” de Tomás de Aquino. “En Dios existen las Dignidades... sin las que Dios no podría ser Dios... El entendimiento pidió al *Affatus* que denominase actos primitivos a los actos de las Dignidades divinas.”⁶⁶ “La esencia de Dios es la Divinidad... y también la Bondad, la Inmensidad, la Eternidad, etc..., y

⁶⁴ “In Deo sunt... dignitates reales et naturales, sine quibus Deus esse non potest. Quae sunt istae: Divina bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas et gloria.” Ob. cit., ROL IX, 140.

⁶⁵ En la introducción a su *Rethorica nova* las reduce a cuatro: “Ordo, Pulchritudo, Scientia atque Caritas”. Caritas es un matiz de Bonitas; Scientia corresponde a Sabiduría; Pulchritudo es un matiz de Gloria; y Ordo lo es, quizá, de Poderío. (Para el texto de la *Rethorica nova* he utilizado una transcripción del manuscrito latino 64430 de la *Bibliothèque Nationale*, París. Forma parte de la tesis *The Semblance of Significance: language and exemplarium in the Art of Ramon Llull*, de M. D. Johnston, The Johns Hopkins University, 1978, no publicada). En cambio el *Ars consilii*, publicado por Monseñor J. Rius, en *Miscel·lania Llu·liana* (Barcelona, 1935), añade algunos principios adecuados para dar consejo.

⁶⁶ “In Deo sunt... Dignitates reales et naturales sine quibus Deus esse non potest... Et intellectus innuit Affatui quod ipsos (actus earum) nominet actus primitivos, veros et ita necesarios quod non possunt aliter se habere.” *De ascensu et descensu*, ROL IX, 140.

en Dios la esencia y el ser (= existencia) son lo mismo.”⁶⁷ “El entendimiento no puede negar eso que afirma el *Affatus*.”⁶⁸

La creación en conjunto y cada creatura en particular reflejan limitadamente las Dignidades divinas: “El entendimiento dio licencia al *Affatus* para que dijese: Los actos de las divinas Dignidades —que se funden en un solo Acto⁶⁹— causaron los actos de los seres creados. El Bonificar divino causa el bonificar creado; y el Magnificar divino, el magnificar creado; y el Eternificar divino, la duración creada, etc... Y por eso, el *Affatus* llama actos increados a los primitivos; y actos creados, a los derivados y secundarios”.⁷⁰

C. Los predicamentos.

Los escolásticos, inspirándose en los pensadores griegos y especialmente en Aristóteles, estudiaron detenidamente el concepto, la división y la aplicación de los predicamentos (= categorías, en griego).

Llull para lograr el concepto de *predicamento* acudió al lenguaje y más concretamente a la oración, o sea, a la locución que asigna —positiva, negativa o dubitativamente— algo (o alguien) a alguien (o algo). Lo (o el) que recibe lo asignado es el sujeto; la asignación (explícita o implícita) es el *verbo*, y lo asignado es el predicado. Ya en las primeras páginas del *De ascensu et descensu*, las que tratan del reino mineral, infimo peldaño de la escala ascendente, Llull consignó que “el *Affatus* impone nombre a la piedra y la emplea unas veces como sujeto y otras como predicado (= predicamento), diciendo que la piedra es colorada o que el zafiro es piedra”.⁷¹

Los pensadores griegos intentaron clasificar los predicamentos. Y como en buena lógica la división sólo es adecuada cuando sus miembros agotan la divisibilidad, de suerte que resulte inútil o contradictorio añadir o quitar un miembro, discutieron porfiadamente en cuántos y cuáles grupos debían clasificar los predicamentos. Aristóteles, y con él la mayoría de sus

⁶⁷ “Sua essentia est Deitas... etiam Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, etc... quoniam quidquid est in Deo totum est essentia, et in Ipso esse et essentia convertuntur.” Ob. cit., ROL IX, 154.

⁶⁸ “Et tunc (intellectus) descendit ad auditum qui audivit ea quae dixit Affatus... Et non potvi negare ea quae Auditus audivit.” Loc. cit.

⁶⁹ Ob. cit., ROL IX, 154.

⁷⁰ “(Actus illarum) sunt causae creaturarum. Sicut bonificare divinum quod causat bonificare creatum, et magnificare increatum quod causat magnificare creatum, et aeternare increatum quod causat durare creatum, etc... Et ideo Affatus nominat actus increatos primitivos, et actus creatos secundarios et derivatos.” Ob. cit., ROL IX, 140.

⁷¹ “Affatus ei nomen imponit et de ipso facit quandoque praedicatum, quandoque subiectum, dicendo sic: Lapis est coloratus, saphirus est lapis.” Ob. cit., ROL IX, 26.

predecesores y sucesores, distinguieron dos grupos: la sustancia y los accidentes. La sustancia se define como existente por sí misma, y los accidentes porque su existencia depende de la sustancia.

Llull se adueñó de esta fecunda distinción apoyándose, otra vez, en el Lenguaje. Tan pronto como el entendimiento capta accidentes, "el *Affatus* dice que ningún accidente existe por sí, sino que existe por la sustancia". "Gracias a lo que le dice el *Affatus*, el entendimiento comprende ahora que la piedra es sustancia."⁷² Basta fijarse —viene a decir Llull— en la palabra "accidente" para comprender el término "sustancia".⁷³ Previendo que podría objetársele que esos términos no pertenecen al lenguaje corriente y espontáneo, Llull recuerda sutilmente que el Habla distingue el "color" y lo "colorado".⁷⁴ El color no puede subsistir sin lo colorado; en cambio éste subsiste aunque se descolore. ¿Llegó la sutileza de nuestro autor a inferir del Lenguaje las clasificaciones de la sustancia y de los accidentes? No pudo partir del Habla para clasificar las sustancias, puesto que el entendimiento, para conocer y definir cada sustancia no tiene otro medio que valerse del conocimiento de los accidentes que la delatan.

En cambio pudo e intentó dividir semióticamente los accidentes en las nueve subcategorías señaladas por Aristóteles. Para ello transpuso a términos corrientes la nomenclatura filosófica: la calidad de la manzana puede referirse, por ejemplo, a su frialdad; su relación, a su tamaño; su acción, a lo que es recibido por el gusto como dulzura; su hábito, por la permanencia de esa fuente de sabor; su tiempo y lugar, por verla ahora y aquí... Y recalcó que sólo después de haber escuchado los nombres que el *Affatus* ha impuesto a los accidentes, es capaz el entendimiento de caracterizar y definir la correspondiente sustancia.⁷⁵

D. Los predicables.

Aristóteles bosquejó y Porfirio confeccionó un catálogo lógico (no, ontológico = predicamentos) de las sustancias corporales. Consta de cuatro géneros: inorgánico, vegetal, animal y humano.

Cada género es "predicable" de varias especies, a excepción del hu-

⁷² "Affatus dicit: nullum accidens est per se existens, sed per substantiam existit... Et sic (intellectus) transit ad attingendum quod lapis est substantia." Ob. cit., ROL IX, 35.

⁷³ "Secunda scala est de duodecim vocabulis cum quibus intellectus transit ad attingendum res rerum... Quae vocabula sunt ista:... (5) accidens, (6) substantia." Ob. cit., ROL IX, 23.

⁷⁴ "Et tunc intellectus cum imaginatione intellegit lapidem esse coloratum." Ob. cit., ROL IX, 26.

⁷⁵ "Et species (sensibiles) repraesentantur imaginationi, et imaginatio species istorum accidentium intellectui representat. Cum quibus, accidentia primo intelligit, deinde transit ad cognoscendum substantiam intellectus." Ob. cit., ROL IX, 67.

mano que se identifica con la especie "animal racional". Cada especie se distingue por su peculiar *diferencia específica* y ambas —la especie y la *diferencia específica*— son "predicables" de todos sus individuos. Porfirio no se aventuró a "catalogar" las sustancias incorpóreas.

No voy a referirme aquí al cándido, pero genial, "árbol de Porfirio". Sólo quiero observar que los predicables no son patrimonio del pensamiento griego: en culturas primitivas hallan los etnólogos clasificaciones estructuradas agrupando los individuos en especies y éstas en géneros cada vez de mayor extensión y de menor comprensión.⁷⁶ Ni se aplican exclusivamente a las definiciones filosóficas, o a las sustanciales. En cualquier parcela de la ciencia, del arte o del vivir cotidiano puede arraigar y desarrollarse un "árbol" semejante al de Porfirio.

Esta universalidad nos sugiere que si Llull, en el *De ascensu et descensu* concede al Lenguaje una decisiva intervención en la plasmación de los predicamentos, más le hará participar en la de los predicables.

Así es. El Habla expresa que tal o cual ente es individuo, y merced a ello, el entendimiento conoce que dicho ente está individualizado: "El *Affatus* dice *esta piedra* y el oído lo escucha y el entendimiento capta y conoce que por ellos (el *Affatus* y el oído) es individualizada esta piedra".⁷⁷

Segundo paso: del individuo a la especie: "El hombre, mientras sostiene con sus manos una piedra cristalina advierte que ésta pertenece a la misma especie (= tiene la misma definición) que otra piedra cristalina... Y esa verdad la predica el *Affatus*... Y así el entendimiento asciende, gracias a esas verdades, hasta concebir la especie de la piedra".⁷⁸

Tercer paso: "Cuando el *Affatus* nombra la piedra absolutamente, no añadiendo a este vocablo ningún signo particular ni un pronombre demostrativo, entonces el entendimiento concibe el género 'piedra'".⁷⁹

Y con admirable concisión, Llull acopla los tres pasos: "Y entonces, el entendimiento inspiró al *Affatus* que dijese:... la especie real no puede existir sin género real, como no puede existir el individuo sin especie".⁸⁰

Hallamos textos del mismo tenor en cada peldaño de la primera "escala". Llegado a la "distinción" que trata "Del Hombre", Llull sortea la dificultad diciendo que "el entendimiento puede conocer de qué manera el hombre es individuo fundándose en lo dicho acerca de la individualiza-

⁷⁶ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (México, 1964).

⁷⁷ "Affatus dicet *iste lapis*, et auditus hoc audit, et intellectus *istum lapidem* apprehendit et cognoscit quod ab ipsis individuatus est *iste lapis*." Ob. cit., ROL IX, 39.

⁷⁸ "Homo, tenens lapidem crystallinum in manu, videt quod ipse lapis cum alio lapide sub eadem specie continetur... Affatus hoc vere praedicat... Et sic intellectus ascendit, cum praedictis veritatibus, ad speciem lapidis." Ob. cit., ROL IX, 40.

⁷⁹ "Quando Affatus nominat lapidem absolute, non addendo ei signum particulare neque pronomen demonstrativum, tunc... de ipso facit genus." Ob. cit., ROL IX, 42.

⁸⁰ "Et tunc intellectus insinuat Affatui ut dicat sic:... species realis sic sine genere reali esse non potest, sicut nec individuum sine specie esse potest." Ob. cit., ROL IX, 58.

ción, en las otras distinciones”.⁸¹ “Por lo que se ha dicho, las mencionadas distinciones, el entendimiento colige cuál es la especie del hombre.”⁸² “Por lo que se dijo anteriormente, respecto al género de la piedra, de la planta y del león, el entendimiento puede comprender el género en que el hombre, a su manera, se inserta.”⁸³

7.

APOLOGÉTICA FILOSÓFICA DEL LENGUAJE —2—
COSMOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y ETIOLOGÍA SEMIÓTICAS

Voy a tratar en este capítulo tres cuestiones tan estrechamente relacionadas que bien pudieran reducirse a cualquiera de ellas: de la antropología, por ejemplo, puede inferirse la estructura del cosmos y deducirse la etiología, esto es, el origen y aprendizaje del Lenguaje.

A. Cosmología semiótica.

Llull concibió el universo como un edificio jerarquizado y armonioso que refleja, en su conjunto y en cada cosa o persona, las Dignidades divinas. Así lo han concebido muchos de los que otorgan al lenguaje la primacía, o por lo menos un puesto de honor, en la construcción del sistema filosófico.

A ello les condujo el hecho de que cualquier idioma, lejos de ser un tropel de voces, es un concierto de términos, proposiciones y razonamientos, regidos por normas sintácticas, que sólo en determinadas circunstancias admite, a guisa de excepción, interjecciones. Si el lenguaje refleja y expresa oralmente el cosmos, a un lenguaje sintáctico corresponde un cosmos estructurado y flexible.

Llull reforzó este argumento —mejor dicho, lo exageró— atribuyendo a la melodiosa armonía de la esfera celeste el origen del lenguaje articulado. Reservemos este asunto para la tercera parte del capítulo. Por el momento, atengámonos a las pruebas semánticas con que afianza la distinción entre los reinos naturales y los jerarquiza mostrando que a partir del segundo reino —el vegetal— cada peldaño asume las peculiaridades del reino inferior y lo sobrepasa con sus propias peculiaridades.

⁸¹ “Secundum quod dictum est in aliis distinctionibus de individuitatibus, potest cognoscere intellectus qualiter homo potest esse individuum.” Ob. cit., *ROL IX*, 100.

⁸² “Per ea quae dicta sunt de specie in distinctionibus supradictis cognoscit speciem hominis intellectus.” Ob. cit., *ROL IX*, 101.

⁸³ “Per ea quae dicta sunt superius de genere lapidis, plantae et leonis, potest intellectus intelligere genus hominis suo modo.” Ob. cit., *ROL IX*, 102.

Las peculiaridades elegidas por Llull para lograr ese doble intento —caracterizar cada peldaño y mostrar que se superpone al anterior— son tres predicamentos —acción, pasión y relación— cuya expresión oral consiste siempre en un verbo. Distingue además, en cada reino o peldaño, las peculiaridades (= verbos) principales de las secundarias.

Los verbos principales conjugados realmente por el reino mineral son: caer, calentar y enfriar, humedecer y secar.⁸⁴ El reino vegetal asume los anteriores y agrega: digerir, arraigar, crecer, ramificar, florecer y fructificar.⁸⁵ El reino animal toma los asumidos y peculiares del vegetal y añade: moverse, sentir, imaginar y vocear.⁸⁶ El reino humano absorbe los anteriores y añade: entender, querer, recordar y hablar.⁸⁷

De esos actos principales se derivan acciones, pasiones, o relaciones, secundarias, pero también peculiares. Por ejemplo, en el vegetal, las acciones “apropiadas” cobijar, alimentar, etc.;⁸⁸ en algunos animales cazar; en muchos construir; en algunos pájaros trinar o gorjear, etc.⁸⁹ En el hombre, merced a la irradiación de la racionalidad, las acciones, pasiones y relaciones secundarias son muy valiosas —hablar, escribir, sembrar, edificar, etc.—, salvo que las utilice para finalidades inmorales —blasfemar, pervertir, asesinar, etc.⁹⁰

Hasta aquí he resumido textos que hacen resaltar la distinción entre los reinos de la Naturaleza. He aquí algunos que recalcan su ascendente superposición: “...en ese sujeto, que es la composición de elementos, actúa lo vegetativo, extrayendo la húmeda nutrición”.⁹¹ “Lo imaginativo se inserta en lo sensitivo, lo sensitivo en lo vegetativo y lo vegetativo en lo elemental.”⁹² En el león “coexisten lo elementativo, lo vegetativo, lo sensitivo y lo imaginativo, de cuyas naturalezas resulta constituida la naturaleza leonina”.⁹³ “En el hombre hay cinco naturalezas, de las que resulta, en común, una naturaleza humana.”⁹⁴

⁸⁴ Ob. cit., ROL IX, 27.

⁸⁵ Ob. cit., ROL IX, 60.

⁸⁶ Op. cit., ROL IX, 75.

⁸⁷ Ob. cit., ROL IX, 89.

⁸⁸ Ob. cit., ROL IX, 62.

⁸⁹ Ob. cit., ROL IX, 75.

⁹⁰ Ob. cit., ROL IX, 90.

⁹¹ “In quo subiecto agit vegetative, de ipso attrahendo humidum nutrimentale, ex quo vivit vegetativa.” Ob. cit., ROL IX, 64.

⁹² “Imaginativa in sensitiva est inserta, et sensitiva in vegetativa, et vegetativa in elementativa.” Ob. cit., ROL IX, 91.

⁹³ “Et sic in leone existit natura elementativa, natura vegetativa, natura sensitiva et natura imaginativa... Ex quibus naturis est natura leonis constituta.” Ob. cit., ROL IX, 80.

⁹⁴ “In homine sunt quinque naturae... ex quibus in communi est una natura constituta, scilicet natura humana.” Ob. cit., ROL IX, 95.

B. Antropologia semiòtica.

Entre los verbos que expresan actos peculiares del reino humano, hay uno (*querer*, en el sentido de resolver libremente) que escapa, por lo menos parcialmente, al determinismo rector de los actos de los reinos inferiores.

La voluntad es una intrusa en el régimen dictatorial de la Naturaleza. Actúa a su aire, siempre acompañada de sus hermanos⁹⁵ el entendimiento y la memoria intelectual.

De ahí infiere Llull que el alma humana es inmortal, no la afecta la muerte del cuerpo; y que no es el "resultado" de un proceso determinista (= la generación).

Leemos en el *De ascensu et descensu*: "Cuando el alma se ausenta del cuerpo, no se ausenta con lo sensitivo y lo imaginativo porque pertenecen a la naturaleza del cuerpo, muerto desde que lo dejó el alma".⁹⁶ "El alma humana se introduce en el cuerpo cuando es creada y desde entonces, y no antes, existe el individuo humano."⁹⁷

Séame concedido añadir un texto del *Arbre de ciència* (1295-6) que anticipa, con rigor y precisión, al que acabo de citar: "Puede el padre decirle al hijo: yo te engendré; pero exceptuando el alma racional, que viene por creación, y por eso los hombres tienen libertad, puesto que si el alma racional viniera por generación, el razonamiento de los hombres quedaría sometido a la Naturaleza —como lo están la vista, el olfato, el gusto, el tacto y el parto— y las acciones humanas no serían meritorias".⁹⁸

Es evidente que en esta demostración se mezclan ingredientes de muy diversa procedencia, pero no lo es menos que el punto de partida —la libertad, inserta en las entrañas del término "querer"; de sus hermanos "entender" y "recordar", y de sus sinónimos— es rigurosamente semántico.

⁹⁵ "Anima ita proprie apprehendit speciem per memoriam et voluntatem, sicut per intellectum, tamen dum est in via, magis obiectat quandoque per unam poténtiam quam per aliam, et hoc *ad placitum*." El "*ad placitum*" que he señalado con cursiva significa que quien lleva la batuta en las intervenciones de las tres potencias humanas es la voluntad. Ob. cit., ROL IX, 102. "Enteniment havia dues sors: l'una és Memòria, l'altra Voluntat". *Blanquerna*, ENC II, 230.

⁹⁶ "Anima quae recedit a corpore, non recedit cum imaginativa, nec cum sensitiva, eo quia sunt de natura corporis, et corpus est mortuum simpliciter post recessum animae." ROL IX, 91.

⁹⁷ "Anima rationalis introducitur in corpore, in instanti, quando est creata, et in illo instanti est individuum, et non ante." ROL IX, 100.

⁹⁸ "Lo pare pot dir al fill que l'engendrà, exceptuada (l'ànima racional) que ve per creació, e per açò han los hòmens llibertat, car si (l'ànima racional) venia per generació, haurien-se enaixí los hòmens a raciocinar naturalment, com a veure, odorar, gustar, tocar e parir, e serien perduts los mèrits." *Arbre de ciència*, OE I, 635.

Llull apostilla que el lenguaje, además de expresar la armonía cósmica, promueve la comunicación y la posible armonía en el seno de la sociedad humana y en la relación del hombre con la Naturaleza y con el Creador. "Sin el sentido del Habla, no existiría el lenguaje; y sin el lenguaje, no habría ciencia; y sin ciencia, no tendríamos noción del pasado ni del porvenir ni de Dios glorioso. Sólo nos enteraríamos de lo presente, experimentándolo."⁹⁹

C. Etiología semiótica.

Bajo este epígrafe no me propongo exponer la contribución del Lenguaje a la exploración de las causas y especialmente a la demostración de la existencia de Dios, sino lo que opinó Llull acerca del origen histórico —mejor dicho, prehistórico— del lenguaje y de su aprendizaje por el niño o el inmigrante.

La solución que da al problema de la invención del lenguaje nos recuerda la cosmovisión de Pitágoras, como, más adelante, su demostración semiótica de la existencia de Dios nos retraerá —así me lo sugiere el profesor Lluís Parramón— a los eleatas.

"El entendimiento inquiresi el cielo (= firmamento) causa el oír en el oído y el hablar en el *Affatus*. Y entonces fija su atención en la viola, la vihuela¹⁰⁰ y la cítara, y mediante ellas conoce que el cielo, con su armonía, o sea, con su melodía, causa el sonido de las vocales y de las consonantes, y causa que el *Affatus* transforme en voz lo que se concibe en la mente, como la potencia vegetativa transforma en carne la comida y en sangre la bebida."¹⁰¹

Nuestro audaz, pero sensato mallorquín advirtió discretamente que la atribución al firmamento de la causalidad del lenguaje valía sólo como opinión, no como ciencia: "Dado que ni los sentidos ni la imaginación pueden captar ni comprender el firmamento, que está en continuo cambio,

⁹⁹ "Affatu privato, privatur et loquela... et (sine loquela) auditus non posset causare scientiam audiendo; et sine scientia non haberemus notitiam de praeteritis, nec futuris, nec de Deo glorioso. Sed de praesentibus solummodo per experientiam notitiam haberemus." *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 36.

¹⁰⁰ "Dióse en la edad Media el nombre de *Symphonia* a la *Chinfonya* o *Vielle*." (Felipe Pedrell, *Diccionario técnico de la Música*, p. 432, Barcelona, 1984.) Traduzco, pues, "*Symphonia*" por *Vihuela* que no debe confundirse con *Viola*.

¹⁰¹ "Dum sic intellectus considerat, quaerit: Utrum coelum causet audibilitatem auditus et affabilitatem affatus? Et tunc descendit ad violam, symphoniam et citharam obiective, cum quibus cognoscit quod coelum, cum sua harmonia, sive melodia, causat vocales et consonantes in sono. Et causat quod Affatus transmutet hoc, quod concipitur in mente, in vocem, sicut vegetativa quae transmutat cibum in carnem et potum in sanguinem." *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 110-111.

el entendimiento no alcanzará ciencia, sino sólo opinión, respecto a lo sobredicho".¹⁰²

¿Puede extenderse esa hipotética explicación al aprendizaje de un idioma? ¿Es realmente la "melodía" del firmamento la causa de que "mi *Affatus*" transforme en sonido lo que concibe en la mente?

Sería pintoresco admitirlo. A lo sumo podría imaginarse que el firmamento influye en la gestación o el parto. La conciencia personal —y la experiencia docente— dejan fuera de duda para Llull que su hijo "ha de aprender y saber y declinar muchos vocablos",¹⁰³ que "los infantes aprenden a hablar y a menear la lengua, imitando los vocablos que oyen"¹⁰⁴ y que "muchos santos religiosos desean aprender los lenguajes de los infieles, pero no hay quien funde monasterios destinados al aprendizaje de lenguajes".¹⁰⁵

8.

APOLOGÉTICA FILOSÓFICA DEL LENGUAJE —y 3— LA EXISTENCIA DE DIOS

Llegamos a un punto crucial porque constituye la cima del ascenso y principalmente porque de él pende el éxito de la apologética filosófica —no de la teológica que no hemos abordado aún—. Para escrutar la cuestión a fondo debemos investigar: A. Qué argumentos empleó Llull, para demostrar la existencia de Dios en obras anteriores al *De ascensu et descensu*; B. Las peculiaridades de la argumentación en esta obra; C. El valor de esta argumentación; D. El valor de la designación de Dios como "vencedor de la nada (= la no cosa, el 'no-res')".

A. Argumentación en las obras anteriores al *De ascensu et descensu*.

En su primera obra Apologética —el *Llibre del gentil o dels tres savis* (1275?)— Llull emplea ya, para demostrar al "gentil", esto es, al incrédulo, la existencia de Dios, las pruebas que no variarán, ni en su número ni en

¹⁰² "Et quia caelum est in continuo motu et sensus et imaginatio non possunt hoc attingere neque comprehendere, intellectus de illis, quae dicta sunt, non potest facere scientiam, sed tantum opinionem." Ob. cit., ROL IX, 113.

¹⁰³ "E car aquest llibre tracta de moltes coses diverses, apendràs molts vocables a declinar e a saber." *Doctrina pueril*, ed. G. Schib, ENC, 169.

¹⁰⁴ "Car per oir aprenen los infants a parlar e a menar la llengua, segons les paraules que oen." *Ibid.*, p. 206.

¹⁰⁵ "Molt sant religiós és desirós... e apendre, si era qui l'hi amostràs lo llenguatge... mas no és qui faça monestirs establitz a diverses llenguatges a apendre." *Ibid.*, p. 196.

su contenido, hasta que redacte, en 1305, el *De ascensu et descensu*. Propuso —de entrada— dos pruebas de índole metafísica que confirmó o completó luego ocasionalmente con argumentos éticos, psicológicos y sociológicos.

Examinemos la primera prueba metafísica. Es el argumento de San Anselmo, acomodado a la combinatoria del *Arte* luliano. Recordemos, pues, el trasfondo y la formulación del argumento anselmiano.

El trasfondo no es otro que la plena confianza otorgada por San Anselmo al entendimiento —y al lenguaje que lo expresa—, sobre todo cuando se trata de juicios analíticos, en los que el predicado está contenido, más o menos explícitamente, en el sujeto.

San Anselmo no ignora que la verdad de todos los juicios analíticos es una verdad lógica, una verdad mental, que sólo la experiencia puede transferir a la realidad. Con frecuencia se lo han recordado los adversarios de su famosa prueba. La certidumbre del juicio “La isla de Jauja es una maravilla” no implica que la isla sea ciertamente real. Nos consta lo contrario: que es una poética invención.

Sin embargo, la regla “El juicio analítico lógico no confiere realidad al sujeto y al atributo” es transgredida —como toda regla, conforme al adagio— por una excepción: la del juicio en cuyo sujeto está contenida, implícitamente, la realidad. Tal es, según San Anselmo, el juicio “El ser perfectísimo es real”, puesto que, si no fuese real dejaría de ser perfectísimo. Cerrar los ojos a esta excepción implicaría negar a nuestro entendimiento la plena confianza que según el propio Kant merece cuando formula juicios analíticos. Sin embargo y a mayor abundamiento nuestro avisado mallorquín, ya en el *Llibre del gentil e dels tres savis* (anterior a 1275), lo apuntaló con una apostilla “ad absurdum” y lo reforzó con la segunda prueba metafísica. Veámoslo.

He aquí el *argumento de tipo anselmiano*: “Es cosa evidente para el entendimiento humano que Bien y Grandeza (= Perfectísimo) se convienen con ser (=real).¹⁰⁶

He aquí la *apostilla* “ad absurdum”: “Y si así no fuese, y fuese verdadero lo contrario, se seguiría que el hombre preferiría naturalmente no ser a ser”.¹⁰⁷

Y he aquí la confirmación mediante la *segunda prueba metafísica*: “Si no existiera algo eterno (= Dios) resultaría que todo existente habría comenzado... y por lo tanto que el comienzo se comenzase a sí mismo, lo cual es absurdo. Ahora bien (puesto que hay que admitir *algo* eterno) lo

¹⁰⁶ “Manifesta cosa és a l’humà enteniment que Bé e Grandesa se convenen ab ésser.” *Llibre del gentil e dels tres savis*, OE I, 1060.

¹⁰⁷ “E si això no era enaixí e era lo contrari, segui-s’hia que tot hom naturalment amaria més no ésser que ésser.” *Loc. cit.*

Eterno concuerda mucho mejor con una Grandeza infinita (= Perfectísimo) que con el mundo".¹⁰⁸

El *Llibre del gentil e dels tres savis* agrega ocasionalmente a estas pruebas metafísicas otras que las completan o las confirman. Por ejemplo: la conveniencia de que nuestras obras sean sancionadas por Dios en otra vida, la creación por Dios del alma espiritual, nuestro anhelo —jamás satisfecho— de plena y segura felicidad, el orden providencial que se observa en el mundo físico e incluso en la historia, etc.

Al cabo de un par de décadas, Llull reunió y sistematizó su saber en el enciclopédico *Arbre de ciència* (1295-6). No hay en éste modificación alguna que afecte a las pruebas de la existencia de Dios. La única diferencia consiste en situar la apostilla "ad absurdum" después de las dos pruebas metafísicas, en lugar de adjuntarla a la primera. Veámoslo.

Argumento de tipo anselmiano (primera prueba metafísica): "Grandeza y Bondad (= perfectísimo) concuerdan con ser (= existencia real). Queda, pues, demostrado que Dios es".¹⁰⁹

Segunda prueba metafísica: "Supuesto que Dios (= Eterno) no existe, todo lo que existe habría comenzado por sí mismo, lo cual es imposible".¹¹⁰

Apostilla "ad absurdum": "Si Dios no es... los pequeños bienes son preferibles a los mayores y los mayores males son preferibles a los menores".¹¹¹

Las pruebas complementarias se hallan diseminadas y a veces acumuladas. Ni en su número ni en su formulación difieren notablemente de las esparcidas en el *Llibre del gentil e dels tres savis*.

Durante los nueve años transcurridos desde el *Arbre de ciència* al *De ascensu et descensu* Llull no produjo ninguna obra apologética y en los opúsculos —por ejemplo, en el *Libre del és de Déu*— no hay modificación digna de notarse.

¹⁰⁸ "Si Eternitat no era nulla cosa, convindria que tot això que és hagués començament... e que començament fos començament a si mateix, e això raó no ho consent... (Ara bé) Eternitat molt millor se convé amb Grandesa que sia infinita que amb lo món." Ob. cit., OE I, 1061.

¹⁰⁹ "Grande e Bondat han concordança amb Ésser... És, doncs, provat Déu ésser." *Arbre de ciència*, OE I, 688.

¹¹⁰ "Suposat que Deus no sia... ço que és seria per si mateix començat, la qual cosa és impossible." *Loc. cit.*

¹¹¹ "Si Deus no és... els petits béns són més amables que els majors... e els majors mals són més amables que els menors." *Loc. cit.*

B. La argumentación semiótica del *De ascensu et descensu*.

He aquí, literal y toscamente traducida, la compleja argumentación con la que Llull pretendió demostrar semióticamente la existencia de Dios: "El entendimiento deseó probar que Dios es, para elevarse a tener ciencia de que Dios sea necesariamente. Y cedió la palabra al *Affatus* para que éste hablase el primero diciendo: El Ser Eterno es. Y si no es, el ente que fue primero se principió a sí mismo. Y esto es imposible, porque ningún ente puede principiarse. Porque, si así (ocurriera), sería antes que fuese, lo cual es imposible. Y a este Ser Eterno le llamamos Dios".¹¹²

Entre la argumentación del *De ascensu et descensu* y las citadas del *Llibre del gentil e dels tres savis* y del *Arbre de ciència* se dan cinco coincidencias: 1.^a, dedican todo un capítulo a demostrar la existencia divina;¹¹³ 2.^a, la demuestran con dos pruebas metafísicas, que serán completadas con razones de diversa índole formuladas ocasionalmente, en el mismo o en otros capítulos; 3.^a, la primera de las pruebas metafísicas es una versión luliana del famoso argumento anselmiano;¹¹⁴ 4.^a, la segunda prueba metafísica se funda en la imposibilidad de que el mundo exista desde siempre; y 5.^a, esta prueba parece apuntalar la primera.

Junto a esas coincidencias, advertimos tres discrepancias, a cual más significativa: 1.^a, Tanto la primera prueba como la segunda son atribuidas al *Affatus*, no al entendimiento, el cual "cedió la palabra al *Affatus* para que éste hablase primero"; 2.^a, Se suprime la *apostilla* "ad absurdum" cuya estructura dialéctica no se avendría con la índole semántica que aquí tienen las pruebas; y 3.^a, Las dos pruebas se funden, para que a ambas alcance el preámbulo que las declara semióticas. Preámbulo tanto más significativo cuanto que por primera y única vez —en el ingente *opus* luliano— la demostración de la existencia de Dios va precedida de una llamada al Lenguaje.

El radical semiotismo de esas pruebas —que en otros capítulos y circunstancias se presentan como fruto del razonamiento intelectual o de la

¹¹² "Desideravit intellectus probare Deum esse, ut ascenderet ad habendum scientiam quod Deus sit necessarie. Et innuit Affatui quod primo sic diceret: Ens eternum est. Et si non est, ens quod primo fuit se ipsum principiavit. Et hoc est impossibile, quia nullum ens se ipsum potest principiare. Quia si sic, esset antequam esset, quod est impossibile. Et istud ens aeternum Deum vocamus." *De ascensu et descensu*, ROL IX, 155.

¹¹³ *Llibre del gentil e dels tres savis*. Llibre I. Del primer article. *Arbre de ciència*. Vuitena part, De l'arbre apostolical; VI, De les flors de l'arbre apostolical, De Déu ésser. *De ascensu et descensu intellectus*. De nona distinctione; 11, De probatione quod Deus est.

¹¹⁴ He aquí el argumento de San Anselmo: "Deus est Id quod maius cogitari non potest... Qui intelligit sic esse Deum, Eum non esse nequi cogitare". (*Prologion*, cap. I.) En el *De ascensu et descensu*, el *Affatus* lo reduce a tres palabras: "Ens Aeternum est" y substituye a *Immensum* ("Id quod maius cogitari non potest") por *Aeternum*.

analogía— sería más patente si Llull las formulase así: “Quien dice *ser*, sin añadir nada, dice ser eterno, infinito, etc. Quien dice *ser tal* o cual, o en otros términos, ser finito, une dos términos incompatibles que sólo la dependencia de un Creador eterno, infinito, etc., puede armonizar”.

C. Crítica de la precedente argumentación.

Inevitablemente el lector preguntará por qué Llull se complicó un asunto, ya de suyo muy discutible. ¿Por qué reemplazó, en la primera prueba, el predicado anselmiano —inmenso, perfectísimo, infinito— por “eterno”? ¿Por qué, en esta coyuntura, no prescindió de la prueba metafísica que dio pie a que Tomás de Aquino le acusase injustificadamente¹¹⁵ de confundir la Eternidad con la duración, sin comienzo ni fin (= circular, en el pensamiento griego)?

Hay respuestas oportunistas, muy verosímiles. Por ejemplo, que para el lector de mediana cultura, al que iba destinado el *De ascensu et descensu*,¹¹⁶ esta argumentación mestiza era más conveniente que la acrisoladamente semiótica. O bien, que Llull quiso aprovechar la ocasión de reforzar su “cruzada” contra los averroístas latinos para quienes era lícito profesar, a fuer de creyentes, que el mundo ha sido creado de la nada, sin perjuicio de demostrar, por la razón, que el mundo ni ha principiado ni terminará.

No niego —al contrario, me parece muy probable— que atendió a esos o parecidos motivos. Pero, a mi entender le impulsó también, subconscientemente acaso, una tendencia de índole semántica. Tan semántica que alcanza su máxima fiabilidad porque la atribuimos al eximio cincelador de la lengua catalana que fue Ramon Llull.

D. Designación de Dios como vencedor de la Nada.

Quizás en ningún otro idioma se marca tan expresamente como en el catalán de nuestro autor la oposición entre el Ser y la Nada. Amamantada aún la lengua catalana por la latina, llamaba *res* a la cosa y *no-res* (no

¹¹⁵ El argumento de Llull en contra de que el mundo haya existido desde siempre no consiste en decir que entonces el mundo sería *eterno*, sino en decir que una *duración* ilimitada “no concuerda” con un mundo finito. Llull admite que Dios *pudo* haber creado el mundo desde siempre, pero observa que no habría “concordado” con la infinita sabiduría divina crear un mundo cuya duración no se ajustase a su finitud.

¹¹⁶ “Hay algunos seglares que desean y ansían adquirir las ciencias, pero no conocen los vocablos propios de las ciencias, ni desde su niñez ejercitaron su entendimiento en el aprendizaje de las ciencias, por todo lo cual, cuando se proponen alcanzar las ciencias, les son muy difíciles e incluso muy desabridos los comienzos. Para ellos hice este libro.” *De ascensu et descensu intellectus*. Introducción, ROL IX, 20

cosa) a la Nada. Esta antinomia, que, según hemos visto,¹¹⁷ Llull comentó ya en sus primeras obras y ponderó en las ulteriores, se prestaba a conferir al *No-res* por exceso, al Infinito indefinible, esto es, a Dios, el cometido de vencer al *no-res* por defecto, al indefinible por falta de contenido, esto es, a la Nada. Y en consecuencia a preferir, en la prueba anselmiana y en su versión semiótica, el predicado “eterno” —principiador de todo lo principiado— al “lo más perfecto posible”.

Lo corrobora el hecho de que también en el *De ascensu et descensu* hallamos la sugerencia de designar a Dios, más bien que como Ser Infinito o como Ser Perfectísimo, como vencedor de la cosa (“aliquid”) y de la no-cosa (“nihil”), y la hallamos enlazada con la Omnipotencia del Creador: “¿Cómo puede Dios crear de la Nada nuestra alma, siendo así que la Nada no es cosa alguna? Y entonces el entendimiento (para formular su respuesta) se eleva a considerar el Poder divino que es la Dignidad infinita, merced a cuya infinitud puede Dios producir algo de algo, y algo de la nada como cuando creó el mundo que no era. Si Dios no pudiese crear el mundo, que no era, su poder sería limitado, lo cual es imposible”.¹¹⁸

Textos cercanos a su muerte —los citaré en el último capítulo— persisten en designar a Dios como “el vencedor de la nada”.

9.

APOLOGÉTICA TEOLÓGICA DEL LENGUAJE —1— EL MISTERIO TRINITARIO

Vamos a pisar un terreno resbaladizo, el de las relaciones entre la Fe y la Razón y subsidiariamente entre la Iglesia y el Estado, que suscitaron ya en el siglo XIII duras controversias. Dentro de este marco situaremos: A) la posición de Santo Tomás y la de Ramón Llull, respecto a la demostrabilidad del misterio trinitario; B) los argumentos —“razones necesarias”— del Doctor Iluminado; y C) la crítica de los mismos.

¹¹⁷ Véase: 4, Preludios de la apologética semiótica.

¹¹⁸ “¿Quomodo Deus potest ipsam animam creare de nihilo, cum nihil non sit aliquid? Et tunc (intellectus) ascendit ad considerandam Divinam potestatem quae est infinita, ratione cuius infinitatis potest producere aliquid de aliquo... scilicet dare esse, quod non erat, sicut mundum creavit, qui non erat. Si autem Deus non potuisset creare mundum, qui non erat, esset sua potestas limitata, quod est impossibile.” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 90.

A. Posiciones opuestas (Tomás de Aquino "versus" Ramon Llull) respecto a la demostrabilidad del misterio trinitario.

Tomás de Aquino que logró bautizar la filosofía de Aristóteles al modo que San Agustín cristianó la de Platón, abrió, entre la Fe y la Razón, un foso que sólo en contados lugares puede vadearse. La azada con que cavó el foso no fue otra que la definición del acto de creer. Creer es tener por verdadero un juicio, no porque nos lo *muestre* la experiencia o nos lo *demuestre* la razón, sino porque sabemos que Dios lo ha revelado.

Algunos dogmas del símbolo cristiano —por ejemplo, la existencia o la unidad de Dios— son demostrables por la razón y a la vez son objeto de la fe. Pero los misterios propiamente dichos cuyo núcleo es el de la Santísima Trinidad, "no son investigables —dice Santo Tomás¹¹⁹— en cuanto a lo que se cree; sólo puede investigarse *por lo que se cree*, a saber porque lo ha revelado Dios, porque los milagros confirman que lo ha revelado, etc.". "Es imposible —añade¹²⁰— que la razón natural consiga demostrar la triplicidad de Personas. Nuestra razón, en efecto, no tiene más remedio para conocer a Dios que partir de lo creado. O sea, que por la razón natural lo único que podemos saber de Dios es que es el creador de todos los seres." Y refiriéndose probablemente¹²¹ a Llull que pretendía convertir a los infieles demostrándoles con "razones necesarias" el dogma trinitario puntualiza que "cuando alguien, para demostrar la Fe, emplea argumentos que no son concluyentes, provoca el sarcasmo de los infieles".¹²²

Hasta aquí el Angélico. Llull no ignoró que el dogma trinitario supera inmensamente la capacidad del entendimiento humano: "mi entendimiento reconoce que es demasiado débil y frágil para ello, porque es finito y la Santísima Trinidad es infinita".¹²³

Confió, sin embargo, en que la Santísima Trinidad se dignaría iluminarle para que su entendimiento alcanzase un conocimiento, en modo al-

¹¹⁹ "(Mysteria) non habent inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habent tamen inquisitionem quandam eorum *per quae* inducitur homo ad credendum; puta quia sunt dicta a Domino et miracula confirmantur." *Summa Theologica*. Secunda Secundae, quaestio II, art. 1 ad primum.

¹²⁰ "Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis Divinarum Personarum pervenire... Ostensum est enim quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest... quod est omnium entium principium." Ibidem. Prima, quaestio XXXII, art. 1.

¹²¹ Véase Joan Tusquets, "Les respostes de Ramon Llull a l'ateisme migeval". *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, volum segon (1988).

¹²² "Cum aliquis ad probandum fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium." *Loc. cit.* n. 120 supra.

¹²³ "Cognoscit se debilem et fragilem ad hoc, cum (ipse) sit finitus et ipsa Beatissima Trinitas est infinita." *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 142.

guno parejo al de quienes gozan de la visión beatífica, sino similar al de quien vislumbra, desde muy lejos, la meta de su viaje, "lo cual le basta para saber que esa meta existe y que es imposible que no exista".¹²⁴

Lo corrobora con otra poética comparación: "A veces el sol está cubierto. No puede enviarnos sus rayos porque lo impiden espesas nubes. Pero en los ratos en que éstas son menos densas, el sol logra iluminar el aire del lugar donde nos hallamos. De modo semejante la divina Inteligencia ilumina de vez en cuando, mediante su gracia, el entendimiento humano, para que conozca algo de la Naturaleza divina, a saber que esta Naturaleza es trinitaria y no puede no ser, ni ser no trinitaria".¹²⁵

Advirtamos —es de suma importancia— que esta iluminación, sugeridora de las "razones necesarias", es ulterior a la revelación del misterio. La recibe quien ya cree en él. Si no se le hubiese revelado, jamás habría descubierto, ni siquiera sospechado, el misterio trinitario: "Mi entendimiento se acordó de lo que dijo el profeta Isaías: *Si no creéis, no entenderéis*, y entonces quiso ser creyente para, merced a la Fe, poder entender".¹²⁶ Es una posición literalmente anselmiana.

B. Los argumentos (razones necesarias) del Doctor Iluminado.

Llull, al confiar "en que la Santísima Trinidad se dignará iluminarle" y sostener que "la divina Inteligencia ilumina de vez en cuando el entendimiento humano", da a entender que ha recibido una "iluminación" para elaborar "razones necesarias", demostrativas del misterio trinitario. No es la primera vez que Dios le concede una "iluminación". De ahí viene, sin duda, que se le apellide Doctor Iluminado.

Este sobrenatural y enigmático auxilio le hizo ver que era posible deducir el misterio trinitario —una vez revelado, repitámoslo— de la Naturaleza divina o de las Dignidades con las que ésta se identifica. (Recuerde el lector que las Dignidades son el equivalente luliano de los Atributos divinos, o de los Trascendentales elevados a su grado máximo.)

El *De ascensu et descensu* formula los respectivos argumentos, unas veces reduciéndolos a su más simple expresión, y otras desplegándolos en vistosos abanicos de "razones necesarias". Sólo son dos los textos simpli-

¹²⁴ "Non sicut comprehensor, quia hoc non potest fieri, sed sicut aliqualis apprehensor, sic quod cognoscat ipsam esse, et ipsam non esse esse impossibile." *Loc. cit.*

¹²⁵ "Quandoque sol est impeditus et non potest bene mittere radios suos ad nos propter nubes spissas, quae sunt inter nos et ipsum; verumtamen quando nubes non sunt multum spissae, sol aliquantulum illuminat aerem, ubi sumus." *Ob. cit., ROL IX, 154.*

¹²⁶ "(Intellectus) fuit recordatus de hoc quod dixit Isaías propheta (Is. 7, 9) scilicet: *Nisi credideritis non intelligetis*. Et tunc intellectus voluit esse creditivus, ut per credere posset intelligere." *Ob. cit., ROL IX, 139.*

ficados. En ellos palpitan, pero no emprenden el vuelo, sendas bandadas de "razones necesarias". Ambos son pregonados por el *Affatus* —Llull los considera, pues, semióticos— y se fundan respectivamente en la Naturaleza divina y en las Dignidades. Helos aquí, escrupulosamente traducidos:

1.º "Dice el *Affatus* que si en la *Naturaleza Divina* el Naturador no fuese su propia (de la Naturaleza divina, se sobreentiende) acción y el Naturado su propia pasión, el Naturar no podría ser el propio acto... Y así el entendimiento, por lo que dijo el *Affatus* y por lo que él reflexionó, conoce... que la Santísima Trinidad es, y que es realmente necesaria." ¹²⁷

2.º "El entendimiento recordó que *Affatus* dijo que en Dios el bonificativo, el magnificativo, el eternificativo, etc..., son una Persona; y que el bonificado, el magnificado, el eternificado, etc..., son otra Persona; y que el bonificar, el magnificar, el eternificar, etc., son, mediante el Amor, otra Persona." ¹²⁸

C. Crítica de la argumentación semiótica.

Dado el tema de este artículo, conviene aclarar ante todo si los argumentos con que pretende Llull demostrar el misterio trinitario merecen el calificativo de semióticos.

Podemos conceder quizá que la argumentación semiótica prueba que hay que distinguir en Dios tres facetas; pero no, que valga para personificarlas. A dar este arriesgado salto, dedicó Llull el apartado *De divinis Personis*, en el cual prescindió en absoluto de pruebas semióticas, ni una sola vez mencionó el *Affatus* y sólo lo utilizó como instrumento expositivo de razones lógicas.¹²⁹

Observemos que reconoce la necesidad de completar, con "razones" lógicas el primer argumento: "Y así, el entendimiento, por lo que dijo el *Affatus* y por lo que él reflexionó, conoce que la Santísima Trinidad es".¹³⁰

Nos hallamos, pues, ante el primer fracaso teológico de la Apologética del Lenguaje. Fracaso significativo, porque se produce cuando se intenta

¹²⁷ "Iterum dicit Affatus quod nisi in naturam divina naturans esset propria actio, et naturatus esset propria passio, naturare non posset esse proprius Actus. Sed est proprius Actus... Et sic intellectus per ea quae Affatus dixit, et per hoc quod ipse consideravit, cognoscit esse beatissimam Trinitatem, quae Trinitas est... necessaria." Ob. cit., ROL IX, 145.

¹²⁸ "Intellectus... recordatus est quod Affatus dixit quod in Deo bonificativus, magnificativus, aeternificativus, etc. sunt una persona; et quod bonificatus, magnificatus, aeternificatus, etc. sunt alia persona; et quod bonificare, magnificare, aeternare, etc. sunt, per amorem, alia persona." Ob. cit., ROL IX, 149.

¹²⁹ Ob. cit., ROL IX, 150-1.

¹³⁰ Véase n. 127.

desbordar la Apologética tradicional —que se limita a demostrar los “preámbulos” de la Fe—. Poco le preocupó a Llull este fracaso, que se acentuará al tratarse del misterio de la Encarnación, porque nunca erigió las pruebas semióticas en protagonistas de su Apologética.

Entre los reproches que conciernen a todas las “razones necesarias” —no sólo a las semióticas— con que Llull intentó persuadir a mahometanos y judíos, es el más corriente y ofensivo acusarle de racionalismo. Creer en la Trinidad sería, para el Doctor Iluminado, en vez de un “obsequio” razonable una “exigencia” de la razón.

Me parece injustificada esta acusación. Quienes la esgrimen prescinden de un hecho incontestable, a saber, que la Revelación del misterio trinitario revela también, por lo menos implícitamente, que dicho misterio no empaña, antes bien confirma esplendorosamente, los atributos (= Dignidades) que la razón y la fe “predican” del Creador.

Esta congruencia, o concordancia, sería insospechable, si el misterio no hubiese sido revelado. Pero revelado éste, revelada aquélla al menos implícitamente, ¿por qué ha de ser herético que el entendimiento busque razones para explicitarla? ¿Y que el apologeta opine que sus razones son irrefutables, con tal que no pretenda que le han sido reveladas? Porque lo revelado es la congruencia, no las “razones” en pro de la misma.

10.

APOLOGÉTICA TEOLÓGICA DEL LENGUAJE —y 2— EL DOGMA DE LA ENCARNACIÓN

La principal dificultad para lograr la conversión de los intelectuales (= sapientes) mahometanos, punto de referencia de la Apologética luliana, era que consideraban absurdos, atentatorios a la unidad de Alá, los dogmas de la Trinidad y la Encarnación. Por otra parte, si un musulmán llegaba a profesarlos —merced a las “razones necesarias” y a un toque de la Divina Gracia— es evidente que su adhesión a los demás dogmas cristianos sería un simple corolario de su fe en la divinidad de Jesús.

De ahí que el *De ascensu et descensu* se cierre con el capítulo dedicado a la Encarnación.

Empieza Llull por reconocer que su entendimiento es incapaz de hallar “razones necesarias” que corroboren este misterio: “El entendimiento deseó conocer (sin apelar a la Fe) si Dios se ha encarnado. Pero reconoció que no podía probar apodícticamente que Dios se ha encarnado, ya que tal encarnación no es natural, y nadie ni cosa alguna puede obligar a Dios a asumir la naturaleza humana”.¹³¹

¹³¹ “Desideravit cognoscere intellectus: Utrum Deus sit incarnatus? Sed cognovit quod

Lo reconoce, repito. Pero no se resigna, porque también sabe —y a ello apeló en el capítulo anterior— que la revelación del misterio lleva aneja, por lo menos implícitamente, la revelación de que el acto con el cual la libre Voluntad divina resolvió la encarnación del Verbo concuerda con las Dignidades divinas. Y de esta concordancia quiso extraer pruebas que demuestren que Dios resolvió libremente encarnarse: “Ascendió el entendimiento a las Divinas Razones (= Dignidades = Atributos) que son, *por un igual*, causas del mundo y *por dicha igualdad* quiso demostrar la santa Encarnación”.¹³²

He aquí el argumento, en forma extensa: “Las Dignidades, aunque nuestro limitado entendimiento, las distinga, se funden realmente en la simplicidad divina y contribuyeron, por un igual, a la creación del mundo... La Divina Inteligencia conoció que Dios, a fuer de perfectísimo, debe obrar siempre con la óptima finalidad y que la finalidad óptima de la creación es que Dios se haga hombre y este hombre sea Dios... La Voluntad divina *quiso* esta finalidad para la creación del mundo... Y el Poder divino *pudo*, al crear el mundo, adecuarlo a esta óptima finalidad... Luego, si Dios *entendió*, *quiso* y *pudo* crear el mundo con la finalidad principal de encarnarse, Dios se encarnó”.¹³³

Su validez es muy discutible. Con tres décadas de anticipación, Santo Tomás había sensatamente advertido que “nuestra única fuente para escrutar lo que depende de la Libertad divina es la Sagrada Escritura que siempre ve, en el pecado original, el motivo de la Encarnación... Parece, pues, más conveniente decir que, de no existir dicho pecado, Dios no se habría encarnado; pero añadiendo que pudo encarnarse, aun no motivándolo el pecado”.¹³⁴

Lo que me parece indiscutible es que el argumento no se funda, ni siquiera se apoya en el Lenguaje. El fracaso parcial de la apologética semiótica cuando propuso “razones necesarias” para vislumbrar el misterio

ipse non potest probare de necessitate Ipsum esse incarnatum, eo quia talis incarnatio non est naturalis, neque est aliquid quod Deum posset cogere ad recipiendum humanam naturam.” *De ascensu et descensu*, ob. cit., ROL IX, 157.

¹³² “Sed ascendit intellectus ad rationes Dei quae aequaliter sunt causae mundi. Et per illam aequalitatem voluit istam beatam incarnationem probare.” *Loc. cit.*

¹³³ “Divina potestas tantum potuit mundum exaltare in creando, quantum divina intellectus potuit intelligere ipsam exaltationem mundi. Sed intellectus intellexit maiorem exaltationem mundi per incarnationem. Et sic, quia voluntas voluit, eo quia aequaliter vult hoc quod intellectus intelligit, et potestas potuit... incarnatio fuit.” *Loc. cit.*

¹³⁴ “Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt... nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur... Unde, cum in Sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quanvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.” *Summa Theologica*. Pars tertia, quaestio I, art. 3, corpus.

trinitario, se trueca en fracaso total cuando las propone para confirmar el de la Encarnación.

La pretensión de demostrar *a priori* semióticamente un hecho histórico, aun cuando no se trate de un misterio ni dependa de la Libertad divina, es —para emplear un término luliano— *incongruente*. Si se me objeta que el lenguaje revolucionario precede e impulsa la Revolución, responderé que este lenguaje *es* ya Revolución.

No habría sido *incongruente*, en cambio, que Llull hubiese descubierto y recopilado las huellas con que la Encarnación ha sellado algunos idiomas acuñando términos nuevos (en Antioquía —escribe Lucas— los discípulos de Jesús empezaron a llamarse *cristianos*),¹³⁵ o bien dando nuevos sentidos a los vocablos ya existentes (p.e., *gracia*). Uno de éstos fue, precisamente, la *encarnación*.

El apriorismo de Llull y su convencimiento de que esta argumentación empírica y complicada no se ajustaba a la mentalidad de los “sabios” infieles le indujo a descartarla.

Le dolía, sin embargo, prescindir totalmente del *Affatus* en el último y decisivo tramo del *De ascensu et descensu intellectus*. De ahí que le desagradiase confiándole la honrosa misión de pregonar —en calidad de instrumento, no de argumento— “la conveniencia de que el Hijo de Dios, y nadie sino Él, se encarnase, y así el Hijo de Dios fuese hijo de la Virgen gloriosa”.¹³⁶ Con estas palabras termina la obra.

11.

AUTOCRÍTICA

¿Qué valor —positivo o negativo— asignó Llull a los diversos resultados obtenidos por su Apologética semiótica? Procuremos indagarlo sirviéndonos de lo que conservó, rechazó o silenció en textos ulteriores al *De ascensu et descensu intellectus*. Disponemos de un material más bien escaso, pero muy significativo. Lo comentaré en tres apartados dedicados respectivamente a lo que Llull conservó, a lo que desechó y a un par de observaciones.

¹³⁵ Actas. 11, 26.

¹³⁶ “Per quinque rationes supra dictas cognovit intellectus quod Deus est incarnatus... Et tunc innuit affatui ut diceret quod soli Filio Dei convenit assumpsisse carnem, ut Filius Dei esset Filius Virginis gloriosae.” *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, 157-8.

A. Autocrítica de signo positivo.

Llull se sentía más que satisfecho —orgulloso— de haber descubierto el sexto sentido —el *Affatus*— y de haberlo definido atribuyéndole la función de manifestar las vivencias psíquicas.

En el libro *De forma Dei* (1311) comparó el Habla angélica con la del hombre. Ambas tienen por causa remota y principal las Dignidades divinas reflejadas innatamente, así en el ángel como en el hombre, por el entendimiento, la memoria y la voluntad. En el ángel las Dignidades divinas mueven esas tres potencias a comunicarse directamente con las de otros ángeles y con las de los hombres. En el hombre, las mueven a que se comuniquen no directamente sino valiéndose del *Affatus* cuya ráfaga, agitando la lengua y topando con la boca, engendra la palabra.¹³⁷

Luego se pregunta con cuál de los sentidos se peca con más frecuencia y con mayor gravedad. Responde que con el *Affatus*. Con más frecuencia, porque el *Affatus* es el sentido “más extenso”: no todo se puede ver, o tocar, etc., pero de todo se puede hablar. Y con mayor gravedad, porque expresa “más intensamente” las íntimas resoluciones, los secretos pensamientos. Esta respuesta, acertada e ingeniosa, confirma “que el *Affatus* es un sentido”. “Y yo —añade Llull— hice un libro en el que demostré que el *Affatus* es un sentido que del sonido hace voz y a través del aire la transmite al oído... Y de eso tenemos experiencia.”¹³⁸

Otro “descubrimiento” al que su autocrítica concede una muy elevada y muy merecida calificación es la designación, mejor que definición, de Dios como el “Vencedor de la Nada”. Designación que arranca de una prueba semiótica: la antinomia, felizmente plasmada en la terminología filosófica catalana que Llull formalizó, del ser (= cosa = res) y la nada (= no cosa = no res).

Aquí los textos se encadenan, de bienio a bienio. En 1309 (*De perversione entis*) escribió que “Dios pudo crear el mundo de la nada, porque es Infinito y la nada no puede resistir a su infinita Voluntad”.¹³⁹ En 1311

¹³⁷ “Sicut homo unus locutus est cum alio, inherentes ad ipsam locutionem... generando vocem de sono per Affatum cum lingua et ore, sic et multo melius unus angelus est locutus cum alio per intellectum, memoriam et voluntatem, quae virtutes sunt motae a Formis divinis, inherentibus (se sobreentiende «ambos ángeles») ad ipsam locutionem.” *Liber de forma Dei*, ROL VIII, 74.

¹³⁸ “¿Cum quo sensu homo magis peccet? Respondendum est quod cum Affatu. Ratio huius est quia est magis intensus et extensus, cum ipse incipiat in mente et perficiatur in ore... Et in isto passu apparet necessario quod Affatus est sensus... Nos autem de ipso unum librum fecimus, in quo probavimus ipsum esse sensum formantem sonum in vocem datam auditui... Et de hoc experientiam habemus.” Ob. cit., ROL VIII, 100.

¹³⁹ “Theologus ponit quod Deus potuit creare mundum de nihilo, quia est infinitus et suae Voluntati infinitae nihil potest resistere.” *Liber de perversione entis*, ROL V, 501.

(*Liber de Ente*) lo reiteró: "Existe, pues... el Perfectísimo contra cuyo acto la Nada —que es su opuesto— no puede actuar".¹⁴⁰ Y en 1313, fecha muy cercana a la de su muerte, redactó todavía un opúsculo, le dio el título *De scientia perfecta*, y con el estilo, cada vez más lacónico, de su vejez sentenció que "Dios mismo atestigua que es Perfecto; es el que puede producir ser del no ser y puede producir ser del ser".¹⁴¹

Además de los textos que refrendan la designación de Dios como "Vencedor de la Nada" —designación que subyace a la prueba semiótica de la existencia de Dios—, los hay que la ilustran o perfilan. Por ejemplo, los que nos sumergen en el abismo de la Nada, para que adquiramos un concepto menos inadecuado de la excelsitud divina: "La Nada es lo que Dios no puede... Dios manifiesta más poder ejerciéndolo sobre la Nada que sobre el ente creado", *Liber de modo naturali intelligendi*, 1310.¹⁴² "Sólo Dios conoce absolutamente la Nada", *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, 1310.¹⁴³ En el universo "lo más parecido a la Nada es el pecado", *Liber de forma Dei*, 1311.¹⁴⁴

En lo que atañe a la demostración de Dios, la autocrítica luliana considera, pues, valiosas las "razones necesarias" de tipo semiótico y las refuerza profundizándolas y ampliando sus perspectivas.

En un caso concreto, recurre al comparativismo terminológico; antes de iniciar en Bugía (1307) un debate con Hamar, portavoz de los mahometanos, quiere dejar bien sentado que ambos definen a Dios como "creador". Para lograrlo, aduce que los filósofos mahometanos llaman a Dios *huuiden mutlach*,¹⁴⁵ lo cual, en árabe dialectal, significa, según Llull, Ser Necesario, al que no sustenta ningún otro ser.¹⁴⁶

B. Autocrítica de signo negativo.

En las obras y opúsculos ulteriores al *De ascensu et descensu* Llull nunca requiere o permite la intervención del *affatus*. La frase "Intellectus innuit Affatui...", "el entendimiento concedió la palabra al Affatus" y sus

¹⁴⁰ "Est Optimum... contra quod facere nullum oppositum potest agere." *Liber de Ente*, ROL VIII, 211.

¹⁴¹ *Liber de scientia perfecta*, ROL I, 229.

¹⁴² *Liber de modo naturali intelligendi*, ROL VI, 217.

¹⁴³ *Liber de reprobationis aliquorum errorum Averrois*, Secunda distinctio; V. ROL VI, 303.

¹⁴⁴ *Liber de forma Dei*, ROL VIII, 98-9.

¹⁴⁵ "Est Ens necessarium, cui nullus praeiacet et Istud est Deus, quod philosophi sara-ceni in arabico dicunt *huuiden mutlach*." *Disputatio Raymundi christiani cum Hamar sara-ceno*, MOG IV, 442 = Int. vii, 12.

¹⁴⁶ Ver Haus Daiber, "Der Missionar Raimundus Lullus und seine Kritik am Islam", EL 25 (1981-83), 47-57, p. 50.

análogas no reaparecen jamás. Con esa severa censura Llull expresa que ha renunciado definitivamente a elaborar una Apologética del Lenguaje, e incluso a utilizar ocasionalmente argumentos semióticos.

Pero —se me objetará— ¿no hemos reconocido que empleó y pulió la antinomia semiótica del *ser* y el *no ser* y la consecuente designación de Dios como Vencedor de la Nada? ¿No se sacó de la manga en el debate con Hamar, el significado de una locución arábica? En el primer caso, aceptó los resultados de la argumentación semiótica; pero no la argumentación que cede su puesto a pruebas de otro tipo. Y en el segundo caso, se trata de una excepción —justificada por las circunstancias.

La autocrítica de Llull fue, en su vertiente negativa, demasiado severa. Acertó relegando para siempre al olvido los argumentos semióticos que pretendían demostrar apriorísticamente los misterios; pero se excedió al aplicar este repudio a las pruebas semióticas de las verdades que constituyen el meollo de la Apologética tradicional.

Claro que no podía prever, con siete siglos de anticipación, que hoy recobrarían su prestigio las fuentes helénicas en que bebió sus pruebas y que el neopositivismo semántico erigiría el lenguaje en origen y medida de la Verdad.¹⁴⁷

C. Observaciones.

Quiero reiterar lo que Llull no se propuso y lo que se propuso en su *De ascensu et descensu intellectus*, y lo que yo no me propuse y lo que me propuse en este artículo.

Llull no se propuso reemplazar su Apologética anselmiana, combinativa, por una Apologética semiótica, sino *corroborarla* con argumentos semióticos.

Yo no me propuse extraer de Llull una Apologética semiótica y perfeccionarla podando ramaje y supliendo, con acertados injertos, sus deficiencias. Sólo me propuse hallar y sistematizar las “razones” semióticas que esparció en su *De ascensu et descensu*.

Por eso, en el dintel de esta contribución anuncié, curándome en salud, que sería mucho más parecida a un reportaje que a un artículo editorial.

Joan TUSQUETS I TERRATS, prev.

¹⁴⁷ Joan Tusquets, art. cit. n. 54 supra.